Die Idee der Religion

Prinzipien der Religionsphilosophie

von

Dr. Friedrich Brunstäd
Professor an der Universität Erlangen

Halle a. d. S.
Verlag von Max Niemeyer
1922

Vorwort.

Die nachstehenden vier Kapitel geben die erste Hälfte etwa meiner Vorlesung über Religionsphilosophie und allgemeine Religionsgeschichte wieder, die ich zuerst im Sommer 1914 an hiesiger Universität gehalten habe. Es folgt in der anderen Hälfte ein Abschnitt über die religiöse Phänomenologie, der die Ausdrucksformen der Religion in aller Art des Kultus, des Mythus, der Lehre, der religiösen Gemeinschaftsbildung überhaupt behandelt, sodann die Durcharbeitung des religionsgeschichtlichen Stoffes nach der hier im ersten Kapitel entwickelten Typenlehre, schließlich der Versuch einer zusammenfassenden Religionsgeschichte des Christentums als der Offenbarungsreligion, einer Philosophie der historischen und systematischen Theologie, eingeleitet durch eine erkenntniskritische Grundlegung der Theologie, die nach Maßgabe der hier im zweiten Kapitel gegebenen Begründung der Wahrheit der Religion die Möglichkeit wahrer Religion und religiöser Wahrheit und deren Erfüllung, das Problem der sog. Absolutheit des Christentums, untersucht und darin den Gegenstand und das Prinzip der Theologie aufzeigt. Mit dieser anderen Hälfte wäre das System der Religionsphilosophie im Sinne der hier aufgestellten Prinzipien abgeschlossen.

Dieses religionsphilosophische Unternehmen ist aus dem Grunde und im Zusammenhange der allgemeinen philosophischen Problemstellung entstanden, zu der sich der Hegelianismus meiner jungen oder soll ich sagen jüngsten Jahre gestaltet hat. Nach zunächst recht gegensätzlicher Berührung mit der zeitgenössischen Philosophie glaubte ich, mit zunehmender Deutlichkeit und Bestimmtheit zu erkennen, wie sich in der sich ausklärenden und zuspitzenden Problematik ihrer mannigfachen Richtungen von verschiedenen Ansätzen aus immer freilich in wesenhafter Verbindung mit Kant ein neues und allererst zulängliches und fruchtbares Hegelverständnis vorbereitete. Umgekehrt schien es, als ob ein so gewonnenes Verständnis Hegels nun erst die Probleme entscheidend fördern könnte, um die man sich mühte. Daß man den „Durchbruch" zu Hegel nicht fand, schien mir der Grund zu sein, weswegen man in den verschiedenen Schulen doch wohl auf einen toten Punkt

geriet, weswegen man sich auch nicht recht zusammenfand und sich in ein wenig Scholastik und Sprachverwirrung verlor. Der so beurteilten geistigen Lage und Aufgabe der Gegenwart glaubte ich durch eine historisch-systematische Gesamtdarstellung der Hegelschen Philosophie nach diesen Gesichtspunkten dienen zu können und zu sollen. Diesem Plane ist meine ganze wissenschaftliche Arbeit gewidmet gewesen. Bruchstücke und Ansätze aus dem sich gestaltenden Gedankengange waren meine Veröffentlichungen, die aus Anlaß normaler akademischer Notwendigkeiten erfolgten.

Der Krieg hat diese Arbeit unterbrochen, und die unruhigen schweren Zeiten der Not, die mit seinem Ausgange folgten, machen es fast unmöglich, sie wieder aufzunehmen und abzuschließen, nun, wo das Leben über alle Willkür seiner eigenbestimmten Führung hinaus sich zwischen dem gelehrten Berufe und dem anderen teilt, was die entscheidungsvolle Stunde unseres nationalen und kulturpolitischen Schicksals verlangt. Die Erneuerung des philosophischen deutschen Idealismus und seiner schöpferischen nationalen und kulturellen Kräfte in Willensbildung und Lebensgestaltung stellt sich nun erst recht als die drängende Aufgabe unserer Gesamtlage dar.

Da erschien es geboten, die lebenswichtigen Bereiche, in denen sich nach jenem Plane meine akademische Tätigkeit bewegte, Logik als philosophische Grundwissenschaft, Staats- und Rechtsphilosophie, Sozialphilosophie überhaupt und Religionsphilosophie, unmittelbar, ohne weitausgreifenden historisch-systematischen Aufbau zu gestalten. Der Versuch hinsichtlich der Religion liegt nun hier vor. Er teilt Charakter und Schicksal jenes größeren Planes. Den Charakter: die Hegelsche Grundlage ist hoffentlich unverkennbar. Im übrigen handelt es sich um Verarbeitung und Zusammenfassung dessen, was in der zeitgenössischen Philosophie im Sinne jener bezeichneten Problemstellung fruchtbar zu sein schien. Das Schicksal: es fehlte an Möglichkeit und Muße zu umständlich gelehrter Einzelausarbeitung mit ihren Auseinandersetzungen und Nachweisen. Der Gedankenzusammenhang ist möglichst einfach aus sich heraus hingestellt worden. Auch die Absicht, das Buch möglichst wenig umfangreich werden zu lassen, bewog zu diesem Verfahren.

Der Kundige wird ohne Mühe die Verbindungslinien zu der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Arbeit ziehen können und erkennen, was aus dieser gelernt, entnommen und verwertet ist. Ich möchte nur noch von dem sprechen, was mir in der Nachkriegszeit religionswissenschaftlich bedeutungsvoll geworden ist. Das ist vor allem

Söderbloms Buch: „Das Werden des Gottesglaubens", das mir für den Gedankengang des ersten Kapitels wertvolle materielle Bestätigung und Abrundung gegeben und auch die Darstellung, wie leicht ersichtlich, beeinflußt hat. Lebendige, wenn auch im Ganzen mehr gegnerische Anregung bedeutete für mich Ottos „Das Heilige", das mir im Gedankenkreise der Nachkriegsstudenten häufig entgegentrat. Mit Heims „Glaubensgewißheit" schließlich verbindet mich die kritische Auflösung des Realismus, die ich freilich noch mehr aus ihrem Grunde vollzogen zu haben glaube. Mich unterscheidet von ihr, daß ich die Leere, die sich bei Heim zwischen diesem Negativen und der Glaubensgewißheit auftut, durch Einfügung des idealistischen Wahrheits- und Erkenntnisbegriffes positiv zu erfüllen mich bemüht habe. Daraus ergibt sich dann auch erst fruchtbare Gestaltung des geistigen Zusammenhanges und der kulturellen Funktion der Religion, insbesondere der Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen.

Der Inhalt des ersten Kapitels war ursprünglich bestimmt, einer Festschrift, deren Entwurf Paul Hensel zu seinem 60. Geburtstage überreicht wurde, als Beitrag eingereiht zu werden: zum Ausdruck herzlicher Verehrung und des Dankes für stets erwiesene Freundschaft. In der Ausarbeitung wurde dieses Stück zu umfangreich, und da mittlerweile der Plan der vorliegenden religionsphilosophischen Schrift entstanden war, erschien es richtiger, auch diesen Teil sogleich hier zu veröffentlichen.

Erlangen, den 21. Mai 1922.

F. Brunstäd.

Inhalt.

Erstes Kapitel.

Die Eigenart der Religion.

Die Frage nach dem Wesen und dem dieses Wesen ausdrückenden Allgemeinbegriffe der Religion ist von je verdunkelt und in ihrer Ergiebigkeit vereitelt worden durch die selbstverständliche Unterstellung der formallogischen Lehre von der Begriffsbildung, der formallogischen Abstraktionstheorie. So sehr nun seit langem das Ungenüge und Verfehlte dieser Lehre erkannt und beklagt worden ist, so ist sie doch noch nicht positiv ersetzt, trotz aller wertvollen Ansätze und Richtlinien dazu, und wirkt immer noch nach. Der „Abstraktionsbegriff" der Religion kann gerade bei der großen Mannigfaltigkeit, ja Disparatheit des erfahrungsmäßigen Stoffes, von dem auszugehen ist, nur einen ganz dürftigen und leeren Überrest auszusondernder „gemeinsamer Merkmale" enthalten. Die Anwendung des formallogischen Gattung-Art-Verhältnisses auf die besondere Gestaltung der konkreten Religionen erscheint ganz unmöglich. Wirklicher Erklärungswert kommt solchem Abstraktionsbegriffe überhaupt nicht zu, irgendwelche Wesenhaftigkeit ist in ihm nicht ausgedrückt.

Angesichts dieser Unzulänglichkeit will man den „Abstraktionsbegriff" durch einen „Normbegriff" ersetzen und in der Norm die Lebenszusammenhänge, Willensbeziehungen, Denknotwendigkeiten ausdrücken, welche sich in den religiösen Hervorbringungen und Erscheinungen als ursprünglich wirksam darstellen. Durch die Zweideutigkeit, die in der Bezeichnung „ursprünglich" liegt, nämlich einmal soviel wie Prinzip, zum andern soviel wie genetisch primitive Gestalt zu besagen, läßt man sich einerseits verführen, aus der p r i m i t i v e n Religion und ihrem Gepräge den Gehalt für diesen Normbegriff entnehmen zu wollen. Das Irrtümliche daran braucht jetzt nicht entwickelt zu werden. Immerhin dürfte soviel richtig bleiben, daß die Möglichkeit echten Verständnisses gegenüber den primitiven Erscheinungen ein Prüfungsmittel für jede allgemeine Theorie der Religion ist. Andererseits will man den Normbegriff begründen auf die noch gegenwärtige, erlebte und unmittelbar

nacherlebbare Religiosität der „höheren" Religionen, insonderheit des Christentums, durch Rückgang auf eine sicher erfaßbare Innerlichkeit, in der man die „Ursprünglichkeit" des religiösen Lebens gewahr wird. Darin berührt man sich mit der dritten Möglichkeit der Begründung eines Normbegriffes, nämlich der an die Kantische Erkenntniskritik anknüpfenden Bemühung, einen Begriff von Religion dadurch zu gewinnen, daß man in der Gesamtstruktur der Wirklichkeitserfassung begründenden Funktionen des Bewußtseins ein artbildendes Verhalten aufsucht und abgrenzt, das man als religionsbildendes Prinzip nachweist. Es ist der gleiche Rückgang von einem vorzufindenden Tatbestand auf seine begründenden inneren Bedingungen, den man in der Erkenntniskritik gegenüber der Wissenschaft und dem theoretischen Verhalten versucht.

Es ergibt sich so eine enge und notwendige Verknüpfung des Allgemeinbegriffes der Religion mit dem Problem ihrer Gültigkeit und Wahrheit. Diese Verknüpfung, die im Sinne des Normbegriffes überhaupt liegt, wird von vornherein durch den Tatbestand der Religion selbst an die Hand gegeben. Die Religion will ja, wo immer sie auftritt, eine gültige Potenz sein, die wahre Wirklichkeit erschließen, das echte Leben vermitteln, eine unverbrüchliche Willensordnung begründen. Von diesem ihren Anspruche kann man nicht absehen; ihm wird man gerecht, wenn die Frage nach dem Wesen und Allgemeinbegriffe der Religion in dieser Verknüpfung mit ihrem Gültigkeitsprobleme gestellt wird.

Immer aber will man, wenn man im Sinne des Normbegriffes verfährt, auf einen Begriff hinaus, der nicht Teilinhalte aussondert, sondern den Zusammenhang, die Korrelativität aller religiösen Tatbestandsmomente aufschließt und ausdrückt. Man trifft dabei nicht nur mit den begriffstheoretischen Ansätzen aus der Reform der Logik zusammen, sondern vor allem auch mit den Bemühungen wirklichen geschichtlichen Verständnisses der Religion, das überall hinter die Erscheinungen der objektiven Religion auf die Religiosität, auf die lebendige Innerlichkeit und Motivation der religiösen Vorgänge zurückgeht. Man schafft einen Allgemeinbegriff, der wirklichen Erklärungswert hat, indem er das einheitliche Motivationsleben ergreift und darstellt, das überall unter den verschiedensten Umständen und Bedingungen wirksam wird, die Menschen in ihrer jeweiligen Lage zu Auffassung und Gestaltung bestimmt und ihre seelischen Bedingungen in einen Gesamtzusammenhang von Gültigkeitsbeziehungen einordnet. Dadurch kommt allererst Geschichte und Religionsgeschichte zustande. Die Bedürfnisse der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie, der Erfassung religiöser Tatbestände von innen her überhaupt, finden so die Voraussetzun-

gen ihrer Erfüllung. Die motivierenden religionsbildenden Kräfte, der Religion weckende und organisierende Lebensgrund, werden so erfaßt. Wir nähern uns so dem Begriff der Idee der Religion, auf den wir hier abzielen. Idee der Religion umfaßt den Allgemeinbegriff der Religion, die wirksamen Mächte der religiösen Vorgänge, der religiösen Entwicklung und Ausprägung, darin das Gültigkeitsproblem der Religion, ihre Stellung und ihren Zusammenhang in einem Ganzen geistigen, kulturellen, geschichtlichen Lebens; das alles zusammengefaßt in der „Sicht“, der „Vision“, die ja der Sinn des Wortes Idee ist und in der sich der Gültigkeits- und Wirklichkeitsgrund der Religion offenbart.

Auf dieses Ziel hin setzen wir an, indem wir nun vom Grundprobleme der Religion ausgehen. Im Grundprobleme fassen wir zusammen, was in dem Streben nach dem „Normbegriffe“ zum Ausdruck und in der „Idee“ zum Abschlusse kommt. Die Frage nach Wesen, Ursprung, Allgemeinbegriff der Religion stellt sich als die Frage nach dem Grundprobleme der religiösen Erfahrung. In diesem finden wir das Normierende, Motivierende, Wirkende, Treibende, Suchende, Gestaltende, Einheitsbildende. Und wir können das so als religiöses Problem unmittelbar aufzeigen in der Selbstgewißheit, die mit allem bewußten Leben in seinem Ablaufe und Zusammenhange gesetzt, ja eins ist. In dieser Selbstgewißheit ist die Erkenntnis vom Grundprobleme der Religion zu begründen. Ein Jeglicher braucht nur zu existieren, um es zu erfahren; das Problem ist mit seinem Dasein schon als ein Urphänomen gegeben, ist sein Leben selbst. Von diesem Grundprobleme aus gewinnen wir den Allgemeinbegriff der Religion. Er wird gebildet durch Rückgang auf das grundlegende religiöse Motiv; er bewährt sich in dem Erklärungswerte, den er für das Verständnis der großen Typen der religiösen Gestaltung in sich schließt. So suchen wir die Eigenart der Religion zu bestimmen, indem wir vom Grundprobleme ausgehend die religiöse Motivation darlegen, an den Typen der religiösen Entwicklung bewähren und einen Allgemeinbegriff formulieren, der dann in sich zum Gültigkeitsprobleme hinüberleitet.

A. Das Grundproblem der religiösen Erfahrung.

1. Das Urphänomen unseres Daseins, in dem wir das Grundproblem, den Ausgangspunkt des religiösen Lebens und der religiösen Erfahrung finden, ist der allgemeine Wertwiderstreit, der unser Leben erfüllt, unser Leben selber ist und überall in der antinomischen Struktur der Wirklichkeit uns entgegentritt. Es ist das Urerlebnis der Menschheit, das sich mit jedem Atemzuge gleichsam erneuert, das eigentliche Rätsel unseres Daseins: diese unentrinnbare und unerschöpfliche Erfahrung des Wertwiderstreites von Bedürfen und Gewinnen, von Wünschen und Vermögen, von Wollen und Vollbringen, von Sollen und Sein, von Wert und Dasein, von Idee und Realität. Es ist derselbe Zwiespalt und Widerstreit auf allen Gebieten des Werterlebens und der Werttätigkeit.

Glücklich und ewig zu leben ist der tiefe ahnende Wunsch der Menschenbrust. Es ist in uns, im Grunde unseres Wesens ein Drang nach Leben, nach Selbsterhaltung und Selbstentfaltung, nach Vollendung, nach Glück, nach Vollgefühl innerer Zielstrebigkeit, nach Durchdringung, Durchseelung, Beseligung. Gewaltig werden wir davon auf den Höhepunkten unseres Lebens getragen. Und wir erfahren es wieder und wieder, immer neu und immer dasselbe: Not und Elend, Schwäche und Gebrechlichkeit, Krankheit, Tod und oft grauenvolle Vernichtung ist unser Schicksal, ein ewiges Entbehren, Entsagen und Versagen, ein Hungern und Dürsten, ein Seufzen der Kreatur, Angst, Sorge, Schrecken, Vereinsamung, Verzweiflung. Müde und erschöpft ergibt sich der Mensch und empfindet noch dankbar die Lösung von der Last des Lebens. Wo wir Lebendiges schauen, ist es von Leid und Übel entstellt, wo uns Vollendung erscheint, steht Vernichtung dahinter. Das Liebste sehen wir hilflos leiden und zugrunde gehen, das Wertvollste schwindet dahin, ein letztes Ende droht allem, was lebt. Wir tauchen auf aus dem Dunkel und verschwinden wieder, jeder Einzelne und die Stämme, die Völker, die Menschheit, davor und dahinter eine unausdenkbare Leere, ein finsterer Abgrund von Ewigkeit.

Wir wollen erkennen, wir streben und ringen mit allem, was in uns ist, nach Wahrheit, nach Bestand und Ordnung, nach Zusammenhang und Sinn, nach Wirklichkeitsumfassung. Und unser Wissen ist Stückwerk, uns täuscht der Schein, wir erliegen dem Irrtum, der Zweifel droht uns zu verschlingen. Wir sind eingebannt in einen engen Umkreis von Raum und Zeit und sinnlicher Wahrnehmung, eine wirre bunte Wirklichkeit, eine fremde unbekannte Welt steht uns gegenüber. Scheu und

verloren findet sich der Mensch im Dunkel der Daseinstiefe, ein Spiel des Zufalls und der Willkür. Unergründlich scheint uns die Welt der Dinge. Was wissen wir von dem Innersten der Menschen, die uns die nächsten sind, ja, was wissen wir von dem Geheimnisse, das uns in der eigenen Natur, in unserem Selbst aufgegeben ist!

Wir lieben das Schöne und suchen es mit der ganzen Kraft der Seele. Aber es zergeht uns unter der Hand wie Helena dem Faust, das Häßliche, die Verwesung bleibt unser Los. Das Schöne vergeht. „Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen, drängt fremd und fremder Stoff sich an." Der Größte selbst kann nur stammeln und stümpern von der Fülle der Gesichte, die er am tiefsten ahnt. „Jetzt stillt nicht Malen und nicht Meißeln mehr die Seele", sagt überwältigt Michelangelo. Und doch zieht es auch den Stummgeborenen mit aller Gewalt aus dem Banne des Daseins zum Ideal, zu gestaltetem Wesen, zu Farbe, Licht, Klang, Gestalt, Verklärung.

Unser geheimstes Leben drängt zum Guten. Und wer ist gut, wer erliegt nicht in der wirren Not des Lebens und der Enge des Selbst, wessen Liebe ist nicht kalt geworden, wer besteht vor der Anforderung, die doch in ihm selber als sein Eigenstes sich erhebt! Wir empfinden die dringlichste Verpflichtung, reine Hingabe und handeln nicht, wie wir sollen. Der Staat, im höchsten Sinne die Wirklichkeit der sittlichen Idee, ist gebunden und dahingegeben an all das Unmaß menschlicher Leidenschaft und Selbstsucht, an Torheit und Verblendung, an Willkür und Gewalttat. Das Kostbarste auf Erden, die freie Gemeinschaft sittlich wollender, wertverbundener Menschen ein Spiel der Dummheit, der Roheit und des Lasters. Die Geschichte ein wildes Sichabkämpfen in Blut und Feuer, ein Antagonismus tausendfältiger Art, ein Steigen und Versinken, heldische Tat und tragischer Untergang, edelste Kraft nutzlos vergeudet an menschliche Schwäche und widriges Geschick, das Große am stumpfen Widerstand erliegend, das Böse offenkundig triumphierend, nach Glanz und Blüte Absterben in Entleerung, Veräußerlichung und Entartung.

Das ist der unerschöpfliche Zwiespalt unseres Lebens, derselbe Widerstreit, wohin wir blicken, von Sollen und Sein, von Wert und Realität: Wohl und Wehe, Lust und Leid, Leben und Tod, Vollendung und Verwesung, Wahrheit und Irrtum, Wirklichkeit und Schein, Schön und Häßlich, Ideal und spröde Masse, Gut und Böse, Recht und Unrecht, Gemeinschaft und Zersetzung. Wir sind überall abhängig in unserem Tun und Leiden, in Unterliegen und Gewinnen von Umständen, die nicht in unserer Macht sind. Die Realität scheint blind und gleich-

gültig gegen unsere wertvollsten Zwecksetzungen. Sie geht über uns hinweg und reißt das Wertvollste überall in das Nichts wie das Gemeine. An Vergängliches sind wir gebunden, und unbefriedigt werden wir von Endlichkeit zu Endlichkeit fortgetrieben. Nichts gelingt uns rein. Bis ins Innerste geht der Zwiespalt, in der Mitte unseres Lebens selbst sitzt die Not, die Falschheit, der Irrtum, das Böse. Dieser Zwiespalt, dieser Wertwiderstreit ist die immer neue Quelle der Religion, der eigentümliche Ansatzpunkt der religiösen Erfahrung.

Religiöse Erfahrung aber und religiöses Leben entsteht daraus dann, wenn in diesem Zwiespalte die überwältigende Stärke, mit der uns das Wertstreben und die Anforderung ergreift, sich zu der Zuversicht und Gewißheit erhebt, daß im tiefsten Grunde dieses Wertstrebens eine letzte Überwindung des Wertwiderstreites gesetzt ist, daß sich darin eine Wertwirklichkeit erschließt, in der aller Zwiespalt positiv aufgehoben ist. Eine solche Aufhebung müßte — das führt in das eigentlichste Geheimnis der Religion, den Sinn des Leidens — gar eine Begründung des Wertwiderstreites in dieser Wertwirklichkeit einschließen.

Wir haben und spüren in dem Wertstreben, in dem Lebens- und Vollendungsdrang, in der Wertanforderung die Einheit der Persönlichkeit in uns, den Einheitstrieb, in dem Persönlichkeit und persönliches Leben besteht, den tätigen inneren Einheitsgrund, der sie bildet, der sich in der Anlage zur Persönlichkeit auswirkt. Es gibt eine Überwindung des Wertwiderstreites in dem, was alles Wertstreben begründet, in dieser „unbedingten" Einheit der Persönlichkeit. Sie ist die Wertwirklichkeit, in der sich das religiöse Leben begründet. Religiöse Erfahrung ist also das Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit, in der sich alles Wertstreben begründet, auf die es sich richtet, das Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit in und über allem Wertwiderstreit, das Ergriffensein von der Wertwirklichkeit der unbedingten Persönlichkeit. Diese unbedingte Persönlichkeit, die wir an uns als letzten Grund unseres Lebens- und Vollendungsdranges, unseres Wertstrebens in dem Einheitstriebe unserer Ichheit erleben, das ist Gott, diese unbedingt persönliche Einheit, auf die wir angelegt sind und die uns an der Wurzel unseres Lebens ergreift. Die Gotteserfahrung ist das Erlebnis von der unbedingten Wertwirklichkeit der Persönlichkeit, von dem Grunde der Möglichkeit und Wirklichkeit der Überwindung des Wertwiderstreites in ihr. Die Überwindung des Wertwiderstreites aber nennen wir das Heil. Das Heilige ist die Wertwirklichkeit der unbedingten Persönlichkeit, der unbedingte Grund des Wertstrebens, das, was die Überwindung des Wertwiderstreites begründet, was in dieser Überwindung letztlich Wertverwirklichung in

der Welt ermöglicht. Im Heiligen haben wir das Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit, der Persönlichkeit als unbedingter Wertwirklichkeit, die sich in allem und durch allen Wertwiderstreit behauptet und ihn in sich aufhebt.

So wird sogleich im Ansatze die Eigenart der Religion abgegrenzt. Die religiöse Erfahrung und Erhebung finden wir in allen Arten und auf allen Gebieten der Werthaltung und Werttätigkeit, im Lebenswert, im Wahrheitswert, im Schönheitswert, im Sittlichkeitswert. Wir erfahren den Wertwiderstreit auf allen Gebieten. Wir sind der überwältigenden Unbedingtheit des Wertstrebens inne, wir haben Wertverwirklichung in all diesem Widerstreit. Solche Wertverwirklichung in allem Widerstreit nennen wir **Kultur**. Lebenssteigerung, Lebenserfüllung und Lebensvollendung, Wirklichkeitserfahrung, Erkennen und Wissenschaft, ästhetisches Weltgefühl, Wesensgestaltung und Kunst, Ethos, Gewissensbildung und Gemeinschaft aller Art sind die Kulturwerte. Die Religion ist kein besonderes Wertgebiet neben diesen Kulturwerten; sie bedeutet die tiefste Begründung des Wertstrebens überhaupt, die Erhebung zum Unbedingten des Wertes, zu dem Grunde der Möglichkeit aller Wertverwirklichung, die Überwindung des Wertwiderstreites. Von da aus ist die Stellung und Aufgabe, die Funktion der Religion im Verhältnisse zu den besonderen Wertarten, zum Ganzen der Kultur zu bestimmen. Das Heilige, das Unbedingt-Persönliche bezeichnet die Funktion der Religion wie das Glück, die Vollendung oder die Beseligung die des Lebens, das Wahre die der Wissenschaft, das Schöne die der Kunst, das Gute die der Sittlichkeit und Gemeinschaft. Wir müssen erkennen und begründen, was uns der allgemeine Wertwiderstreit unwidersprechlich zeigt: es gibt keinen gegensatzfreien Wert, jeder Wert tritt mit seinem Gegenteil, dem Unwert, auf, ist wesentlich im Streit, in der Antinomie. Alles Wertleben ist Ringen und Kämpfen. Es gibt keinen reinen Wert. Aber es gibt eine positive Überwindung und Begründung des Widerstreites, einen heiligen Wert, ein heiliges Leben, eine heilige Wahrheit, eine heilige Schönheit, eine heilige Güte. Das ist die Begründung alles Wertstrebens und aller Wertverwirklichung in dem religiösen Erlebnisse.

In aller religiösen Erfahrung liegt also ein Doppeltes. Das Eine, das aus dem unerschöpflichen, niederschmetternden Erlebnisse des Wertwiderstreites folgt, ein Entsetzen, Grauen, Erstarren, das Gefühl der Nichtigkeit, des Versinkens, das Gefühl einer unendlichen Übermacht, von der ich nicht nur schlechthin abhängig, sondern der gegenüber ich schlechthin nichtig bin. Die blinde grausame Gleichgültigkeit des Natur-

laufes ist solche Nichtigkeit alles Endlichen. Das Gefühl der Nichtigkeit ist die Erfahrung und Wirkung des Wertwiderstreites. Das Andere der religiösen Erfahrung ist die Unbedingtheit des Wertstrebens, die sich gerade in allem Wertwiderstreit erhebt, die Zuversicht, die Überwindung des Wertwiderstreites; und das ist das Eigentliche der religiösen Erfahrung. Auch in jenem Gefühle der Nichtigkeit alles Endlichen lebt positiv der Einheitstrieb der Persönlichkeit. Die Vernichtung alles Endlichen, alles bloß Fürsichbestehenden ist solche unbedingte Einheit. Die Doppelbedeutung von Zugrundegehen drückt das tiefsinnig aus, Zugrundegehen d. h. Zunichtewerden und in seinen Grund Zurückgehen. Gerade aus dem Gefühle der schlechthinigen Nichtigkeit erwächst das Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit, begründet in der Tiefe des Wertstrebens, an dessen überwältigender Strenge und Stärke wir ja auch innerlichst gerade unsere Nichtigkeit erfahren. Lange Zeit ist dieses Gefühl der Nichtigkeit gewiß die wesentliche Form gewesen, in der man das Unbedingte überhaupt erlebte. Es bleibt die Grundlage in aller religiösen Erfahrung. Durch den Wertwiderstreit, in der er seine Nichtigkeit erfährt, wird der Mensch zum Unbedingten getrieben, so kommt er über sein Selbst hinaus zur Ichheit, zur Persönlichkeit. Die Nichtigkeitserfahrung im Wertwiderstreit ist gerade die Bedingung der Erhebung zum Unbedingt-Persönlichen. Das ist der religiöse Wert des Nichtigkeitsgefühles. Darin erscheint auch schon angedeutet die religiöse Begründung des Wertwiderstreites überhaupt. Das Erbeben und Erschauern, das Grauen und die Ehrfurcht ist der Ansatzpunkt der Religion im Wertwiderstreit. Aber was eigentlich die Religion macht, das ist die von hier ausgehende Beseligung in dem Ergriffensein von der unbedingten Persönlichkeit, in der sich alles Wertstreben und die Überwindung des Wertwiderstreites begründet. Wo immer der Mensch Erfüllung seines Lebens gewinnt und faßt, hat er Religion. Religion ist in allem Grauen, in aller Erschütterung, in aller Wertwiderstreitserfahrung und allem Nichtigkeitsgefühle erhebende und ergreifende Unbedingtheit des Wertstrebens und der Wertwirklichkeit, d. h. Jubel und Lobpreisung. Wo immer ein Wertstreben sich erfüllt, da ist auch Religion. Der Mensch in seinem naiven Wertstreben, in seinem Lebensdrang und Glückshunger wird durch die ungeheure Leiderfahrung des Wertwiderstreites zum Unbedingt-Persönlichen getrieben. Das ist die Verbindung beider Momente in der religiösen Erfahrung.

2. Aus diesen beiden Momenten sind die Folgerungen zu ziehen, aus dem Grundprobleme die Grundgegebenheiten der Religion zu verstehen und zu begründen.

Aus der Erfahrung des Wertwiderstreites folgt das Transzendenzerlebnis, das mit dem Nichtigkeitsgefühl, dem Hinaus über alle Endlichkeit, über alles Selbst gesetzt ist. Das Grunddatum der Religion, das damit gewonnen ist, ist die Annahme einer Überwelt. Diese Annahme ist in aller Religion anzutreffen, so notwendig, wie sie aus der Erfahrung des Wertwiderstreites und aus dem Streben nach seiner Überwindung, aus der Unbedingtheit des Wertstrebens hervorgeht. Diese Erfahrung einer Überwelt, einer Übernatur, eines Übersinnlichen, eines Jenseits ist so wirklich, wie die Erfahrung des Wertwiderstreites, der Nichtigkeit alles Endlichen und der Unbedingtheit des Wertstrebens. Welt im religiösen Sinne ist die Summe, das Nebeneinander des Endlichen, der zerstreuten Vielheit der Dinge, des selbständig Fürsichbestehenden. Sie ist das Nebeneinander im Raume, das Nacheinander in der Zeit, das Außereinander von Ursache und Wirkung, das Gegeneinander von endlichem Subjekt und Objekt. Die Überwelt ist das Hinaus über dieses Endliche, die unendliche Macht, die im Nichtigkeitsgefühle des Wertwiderstreites erfahren wird. Sie ist die Einheit, welche die Vielheit der Welt als solche vernichtet, negiert. Die Überwelt ist solche negative, sich selbst behauptende Einheit, das Unvergängliche, Unendliche, Unmaterielle, Unsichtbare. Je mehr sich die Erfahrung des Wertwiderstreites und damit das Nichtigkeitsgefühl vertieft, desto mehr wird die Überwelt als solche negative Einheit der Weltverneinung und Selbstverleugnung verstanden. Das so begründete Transzendenzerlebnis, die Erfahrung einer Überwelt als negativer Einheit, als unendlich „vernichtigender" Macht ist das eine Urdatum der Religion, so notwendig mit ihr gegeben wie ihr Ansatz im Wertwiderstreit.

Das andere positive und eigentlich religiöse Moment im Grundprobleme der religiösen Erfahrung hat das zweite Urdatum zur Folge. Das Erlebnis, die Ahnung der unbedingten Persönlichkeit erklärt die allgemeine Auffassung der Wirklichkeit als von persönlicher Artung, die „Personifikation". Die Personifikation alles Wirklichen ist das andere Urdatum aller Religion. Es entfaltet sich von der Auffassung des Wirklichen nach Art des Klein-Menschlichen, vom sogenannten Anthropomorphismus bis zur Erfassung des Unbedingt-Persönlichen im heiligen gnädigen Liebeswillen mit der Idee der Schöpfung, Vorsehung, Welterlösung, Weltversöhnung. Wie schon angedeutet, ist es das Nichtigkeitsgefühl, die Wertwiderstreitserfahrung, was die Menschen zum Unbedingten treibt. So wirkt das Transzendenzerlebnis ständig zur Steigerung der Personifikation in sich bis zur reinen unbe-

dingten Persönlichkeit. Umgekehrt bestimmt die Personifikation positiv das Transzendenzerlebnis, den Überweltgedanken: es ist ein Göttliches, das hilft und fördert. Alles positive Wertleben, das mit der Personifikation gegeben ist, strömt in die Überwelt ein. In ihr ist der Wertwiderstreit gelöst, alle Wertverwirklichung gegeben, und von da aus wirkt sie in die Welt hinein. Die Überwelt ist eine überlegene persönliche göttliche Macht. Das ist die andere Grundgegebenheit der Religion, die Personifikation, in ihr die Heilserfahrung als Beziehung zu der Überwelt, als Gemeinschaft mit dieser Überwelt in Wertwirklichkeit, ausgedrückt und betätigt im Kultus.

Beide Urdaten stehen so notwendig in innerem Zusammenhange, wie sie eben Folgen der beiden zusammengehörigen Momente aller religiösen Erfahrung sind. Wie nun aber in der religiösen Erfahrung als solcher das positive Moment des Wertstrebens, der Werterfüllung und der Überwindung des Wertwiderstreites das Vorschlagende, das Eigentliche ist, so ist auch das zweite Urdatum da das vorherrschende, wo die Religion sich in ihrer Wahrheit und Gültigkeit erfüllt. So ergibt sich ein Leit- und Grundsatz: die Überwelt ist in Wahrheit die I n n e n w e l t, das unbedingt-persönliche Leben, das sich im Wertwiderstreite gegen die Hemmungen der Welt, der Außenwelt behauptet und durchsetzt. Wo die Religion sich in ihrer Wahrheit erfüllt, positiv in Werterfüllung und Überwindung des Wertwiderstreites sich vollzieht, da wird die Überwelt Innenwelt, Innerlichkeit, die Übernatur Geist, das Übersinnliche Persönlichkeit, das Jenseits das Reich Gottes, die Gottesgemeinschaft. Das ist dann die entscheidende Wendung der Religionsgeschichte, diese Wendung von der bloßen Überwelt, dem bloßen Transzendenzerlebnisse, von der Weltverneinung und Selbstverleugnung zu Geist, Persönlichkeit, Gnade, Liebe, Weltversöhnung und Sündenvergebung. Aber die Innenwelt ist nicht fälschlich als das bloß Innerweltliche zu nehmen. In ihr erfüllt sich vielmehr die Funktion der Überwelt, der Übernatur. Keine Religion ist ohne Transzendenzerlebnis, so wenig sie ohne Wertwiderstreit ist. Auch die Innenwelt ist Überwelt, auch der Geist Übernatur, aber nicht n u r Überwelt, nicht n u r Übernatur, sondern positiv eben unbedingt-persönliche Einheit. So drückt sich der Zusammenhang der beiden Urgegebenheiten der Religion gemäß ihrer Begründung im Grundprobleme der religiösen Erfahrung in der Einsicht aus: die Überwelt ist in Wahrheit die Innenwelt.

3. Gemäß der Begründung der Überwelterfahrung im Wertwiderstreit, im Nichtigkeitsgefühle wird die Überwelt zunächst und wesentlich als überlegene Macht erfahren und je nach der Tiefe des Wertwider-

streitserlebnisses als unendlich überlegene Macht, der nichts in der Welt gewachsen ist und sich entziehen kann. Gemäß der Personifikation und dem Positiven des religiösen Erlebnisses, das sich in ihr äußert, wird die Überwelt, die überlegene Macht als persönlich gedacht und als zu Hilfe und Förderung in der Wertverwirklichung fähig und bereit. Wir erhalten Götter, göttliche Wesen, die wegen ihrer Überlegenheit zu fürchten sind, die aber auch helfen und fördern. Man sucht Hilfe bei ihnen, Beziehung zu ihnen, die Förderung und Erfüllung zuteil werden lassen.

Die Überwelt ist dabei immer die Grenze der bekannten Welt, der dem Menschen übersehbaren und beherrschbaren Welt. Die Überwelt erscheint als das „ganz andere", als das Außergewöhnliche. Das müssen wir aus dem Nichtigkeitsgefühle, aus dem überhaupt die Erfahrung der Überwelt stammt, begreifen. Sage ich, dieses ist ganz anders als jenes, A ist ganz anders als B, so ist das der Ausdruck der Negation. A ist nicht B sagt eben dieses, A ist etwas ganz anderes als B. So liegt in dem „ganz anderen", dem Außergewöhnlichen die Erfahrung der Überwelt als eines Verneinenden, Vernichtenden. So kann in dem „ganz anderen" die Überwelt in dem dargelegten Sinne erfahren werden. Sagt man von der Überwelt, sie sei das Unbegreifliche schlechthin, so ist das die letzte Steigerung dieses „ganz anderen", der Ausdruck des Fremdheit-, des Transzendenzerlebnisses. Die Überwelt als das „ganz andere", als überlegene, überwältigende, unbegreifliche Macht führt all das Entsetzen, das Grauen, die Scheu, Furcht, die Ehrfurcht mit sich, die in dem Erlebnisse des Wertwiderstreites begründet ist. Ebenso aber geht von ihr auch alles aus, was aus dem Positiven des religiösen Erlebnisses entspringt, all das Hoffen, Vertrauen, die Zuversicht, die Fülle und Tiefe des Wertstrebens, das geheime Leben der Innerlichkeit. Sie ist ja die Lösung alles Wertwiderstreites, in ihr herrscht das Überwältigende des Wertes über allen Widerstreit hinaus.

Je mehr die Menschheit aus der ersten Lebensnot und Weltangst, dem Elend der Kreatur zu wirklichem Wertleben und Wertverwirklichung, d. h. mit einem Worte zur Kultur hinaus wächst, desto mehr wird dies Positive, die ganze Frische der ursprünglichen beglückenden Werterfahrung das Übergewicht erhalten über die Scheu, die Angst, das Entsetzen. Aber gerade aus der neuen Tiefe des zu sich selbst gesteigerten Werterlebens, des gesammelten Wertstrebens muß eine neue erschreckendere, furchtbarere Tiefe auch des Wertwiderstreites hervorgehen. Je reiner und stärker, angespannter und sehnsuchtsvoller, je strenger das Wertstreben, desto empfindlicher, bitterer, grenzenloser auch die Er-

fahrung des Wertwiderstreites. Ein um so stärkeres überwältigenderes Transzendenzerlebnis ist die Folge, ein Transzendenzerlebnis, das über die endliche beschränkte Personifikation, über alle erreichte und möglich erscheinende Wertverwirklichung ins Grenzenlose und Unbedingte hinaustreibt. Es ist eine neue Überwelterfahrung, die nun einsetzt. Aus der bloßen Not des Lebens wird erst der eigentliche Wertwiderstreit in seiner ganzen erschütternden Gewalt, welche die Menschheit packt. Die Überwelt ist nun ein transzendentes reines alleines Sein; das Negative am Transzendenzerlebnisse, das reine Nichtigkeitsgefühl tritt hervor und bestimmt die ganze innere Haltung des religiösen Strebens. Das Heilige wird ganz negativ bestimmt, als ein abstraktes identisches Sein über aller Vielheit, aller Endlichkeit, die in ihm vernichtet wird. Es ist das Heil der Weltverneinung und Selbstverleugnung, eben das vollendete Nichtigkeitsgefühl, und das Positive des religiösen Erlebnisses, der Einheitstrieb zur unbedingten Persönlichkeit ist negative Behauptung eines solchen jenseitigen reinen Seins, in dem alle Besonderheit, alle Vielheit schlechthin versinkt, ausgelöscht wird und zugrunde geht. Solch neues grenzenloses Transzendenzerlebnis folgt gerade aus der ursprünglichen großen Blüte des Wertstrebens.

Hier wird nun im ersten Ansatz erfahren, was als religionsphilosophischer Grundsatz formuliert wurde. Es ist das große Wort, Mahavakya, wie die Inder sagen, das vielberufene tat tvam asi, das bist Du. Das alleine abstrakte jenseitige Sein, die negative Einheit, in der alle „Welt" nichtig ist, das ist der letzte Seelengrund, die schlechthinige Identität der Persönlichkeit; das brahman, das alleine reine Sein ist der atman, das Selbst, das Ansich. Es ist die Erkenntnis der Einheit von Überwelt und Innenwelt. Nun aber nicht so, daß die Überwelt zur Innenwelt, sondern so, daß die Innenwelt zur Überwelt wird und in dem alleinen Sein, als alleines Sein sich gegenüber der Vielheit, dem Widerstreit des Endlichen behauptet. Aus der überlegenen Macht, aus dem „ganz anderen" ist im neuen Transzendenzerlebnisse diese negative Einheit des alleinen Seins geworden, und wieder strömt und drängt alle Hochspannung, alle Wertintensität der Innerlichkeit in diese Transzendenz, in das Negative der Weltverneinung, sich gleichsam explosiv verflüchtigend. Die ganze Leidenschaft des Strebens zum Unbedingten liegt darin, das religiöse Erlebnis gewinnt unerhörte Gewalt, eine alles zerschmelzende Glut.

Aber in der bloßen Transzendenz, in dem jenseitigen alleinen Sein liegt noch eine neue Unseligkeit. Es ist bloßes Loskommenwollen vom Leide, vom Unwerte, nicht eine Überwindung des Widerstreites als

solchen, sondern ein Hinausstreben über ihn, nicht jene echte Überwindung, welche vielmehr positive Begründung des Wertwiderstreites ist und damit erst letzte Versöhnung. Das liegt daran, daß jene abstrakte Identität des transzendenten Seins noch nicht die unbedingte Einheit der Persönlichkeit ist, die spezifisch persönliche Einheit, Innerlichkeit. Das Personifikationsmoment tritt ganz zurück, damit auch das eigentlich und positiv Religiöse. Es ist eben bloß Überwelt, nicht Innenwelt. Es ist abstrakte Identität, bloß negierende Identität, und das ist vielmehr der selbständige isolierte Unterschied, also eine neue Leugnung, Bestreitung unbedingter Einheit, ein neuer Widerstand gegen sie. Was nur mit sich identisch ist, ist eben darum von allem anderen nur unterschieden, nicht mehr in Beziehung. Die abstrakte Identität des alleinen jenseitigen Seins, diese negative ausschließende Identität ist vielmehr gerade das Prinzip des selbständigen Unterschiedes, des Für-sich-Bestehens, der Isolierung. Das Sein der abstrakten Identität ist das Negative, das Nichts. Das Sein ist vielmehr das Nichts, die abstrakte Identität der isolierte Unterschied. „Alles muß in nichts zerfallen, wenn es im Sein beharren will". Das ist die neue Unseligkeit, die äußerste Qual dieses Überweltgedankens, die verzweiflungsvolle letzte Tiefe. Es ist die Erfahrung, daß die abstrakte Identität des alleinen Seins nicht unbedingte Einheit, sondern selbst wieder Fürsichbestehen, isolierter Unterschied, unversöhnte hoffnungslose Sonderung ist. Das führt religiös in die eigentlichste Qual des Sündenbewußtseins und bildet die Voraussetzungen für die entscheidende Wendung zum Spezifischen der Persönlichkeit, zu der Einheit der Innerlichkeit, von der Überwelt zur Innenwelt, von der Übernatur zum Geist, zu der letzten wahren „Personifikation", zum Heile der Weltversöhnung an Stelle der Weltverneinung.

Die innere Struktur des Transzendenzerlebnisses und des Überweltgedankens in ihrer Entfaltung war noch aufzuzeigen, um die Typen der religiösen Erfahrung von dem so dargelegten Grundprobleme aus aufzuschließen.

B. Die Typen der religiösen Erfahrung.

Bei den Typen der religiösen Erfahrung handelt es sich nicht um eine Art religiöser Charakterologie, eine psychologische Durchgliederung des religiösen Lebens zu konkreter individueller Mannigfaltigkeit, son-

dern um die Entfaltung der im religiösen Grundprobleme angelegten Motive unter den Bedingungen der Religionsgeschichte, um die Darlegung der problemgeschichtlichen Interpretationsvoraussetzungen für die besonderen historischen Religionen und religiösen Bildungen, d. h. um die Bewährung des Allgemeinbegriffes der Religion, der von dem religiösen Grundprobleme angesetzt wurde, am religionsgeschichtlichen Stoffe wie um die Reduktion dieses Stoffes auf das einheitliche religiöse Problem, das sich in ihm durch bestimmte Motivationen auswirkt.

Es lassen sich nun drei solche großen charakteristischen Motivationsgruppen, Gestaltungen, Entwicklungsstufen in der Religionsgeschichte abheben, von denen die dritte in sich nach zwei Seiten stark gesondert ist, und zu denen dann noch das Christentum als ein Gebilde sui generis hinzutritt. Das ist die Natur- oder Stammesreligion, die primitive Religion; die Lebens- oder Nationalitätsreligion, die Religion der frischen ursprünglichen Kulturblüte; die prophetische oder Erlösungsreligion, die Religion des neu und tiefer einsetzenden Transzendenzerlebnisses, stark geschieden in die mystische Naturreligion und in die ethische Gesetzesreligion. Das Christentum würde als Offenbarungs- und Versöhnungsreligion zu bezeichnen sein und jene entscheidende Wendung von der bloßen Überwelt zur Innenwelt, von der bloßen Transzendenz zur Personifikation, die Erfüllung und Lösung des religiösen Grundproblemes darstellen, die auf die letzte und innerste Krisis des Transzendenzerlebnisses und das darin gegebene Heilsbedürfnis folgt.

a) Die Natur- oder Stammesreligion, die primitive Religion.

1. Hier stehen sich im wesentlichen drei Theorien gegenüber, welche alle unzweifelhaft sichere Grundlagen in den Tatsachen haben. Sie streiten vielfach miteinander und doch ist keine auszuschließen, ohne daß man irgendwie die Tatsachen vergewaltigen müßte. Es sind die Tatbestände, die jeder der drei Theorien zugrunde liegen, vom Grundprobleme der religiösen Erfahrung aus einheitlich zu verstehen und so die drei Theorien zu vereinigen und zusammenzufassen zu einem Gesamtverständnis der primitiven Religion, und darin begründet sich dann der Erklärungswert des im Grundprobleme angesetzten Allgemeinbegriffes der Religion.

Die drei Theorien sind: die ältere naturmythologische Theorie, die von Sprachwissenschaftlern und Philologen eigentlich nach den ältesten Urkunden der Religion zweiter Stufe gebildet wurde; sie ist neuerdings durch die vergleichende Mythenforschung wieder aufgenommen worden, welche weiter zurückgeht und tiefere Quellen er-

schließt, und wird ergänzt durch eine mehr naturalistisch zu nennende Theorie, deren einseitige Richtung auf eine Erklärung der Religion aus der Zauberei hinausläuft. Die zweite, seit längerem schon und noch heute trotz mancher Angriffe vorherrschende Theorie ist die animistische, die Erklärung der Religion aus dem Seelen- und Dämonenglauben. Die dritte Theorie begründet sich auf den eigentümlichen Tatbestand des Urvater- oder Urheberglaubens, dessen Ursprünglichkeit und allgemeine Verbreitung gesichert sein dürfte. Es ist aufzuzeigen, wie sich jede dieser drei Theorien in die Motivation des religiösen Grundproblemes einordnet.

2. Die Religion und die religiöse Erfahrung ist überall von den Interessen erfüllt, welche die Menschen bewegen, von dem Wertstreben, das in ihnen lebt. Die religiösen Gegenstände, die religiösen Anschauungen, die Götter sind immer der Ausdruck von den Werten und Zielen, denen der Mensch nachlebt, die ihn ergreifen. In seinen Göttern offenbart der Mensch sein geheimstes Inneres. Wie seine Götter sind, so sieht der Mensch innerlich aus. Inhalt des Gottesbewußtseins und der religiösen Erhebung sind stets die Werte und Güter, die der Mensch erstrebt.

Das elementare, ursprüngliche, primitive und auch grundlegende Wertgebiet ist der Lebenswert und der Wertwiderstreit, der hier erfahren wird: das Streben nach Erhaltung, nach Glück, nach Wohlfahrt, die Not um das bloße Dasein, das Hangen und Seufzen der Kreatur, die Scheu und Angst waltet hier vor. Diese primitive Religion ist Hilfsbedürfnis im Lebenskampfe, hängt sich an alles Lebenfördernde, Lebengebende, Lebensteigernde, schreckt zusammen vor allem, was schadet, hemmt, vernichtet. Die primitive Religion ist im gewissen Sinne und Maße eudämonistisch, weil der Lebenswert der primitivste ist und in ihm noch die Eingebanntheit in das Naturhaft-Individuelle vorherrscht. Aber sie ist doch keineswegs nur eudämonistisch. Nicht nur daß im naiven Lebensdrang und Glückshunger sich schon die Ahnung vom überindividuellen Werte der Persönlichkeit, die Sehnsucht nach Beseligung und Vollendung geltend macht, auch die anderen höheren Wertbeziehungen spielen herein. Ein Suchen nach festen Kausalverbindungen und bestimmten Verhaltungsweisen der Dinge, die der Erhaltung und Steigerung der Existenz dienstbar zu machen sind, ist der Anfang theoretischer Bestrebung. In der Freude etwa über die aufgehende Sonne nach der finsteren Nacht, in dem erwachenden Lebensgefühle des jungen Tages, in all der Einfühlung in die Naturvorgänge und in all dem selbstverständlichen Leben in und mit der Naturumgebung, das mit den

starken Affekten des Lebenswertes gegeben ist, hat man mit Recht ein erstes ästhetisches Verhalten gefunden. Und der Australneger, der, wie berichtet wird, gerührt und überwältigt weint, wenn er sieht, wie seine heiligen Riten richtig und ordnungsmäßig vollzogen werden, hat etwas vom kategorischen Imperativ in sich. Es klingt auch in dieser Vorherrschaft des Lebenswertes nicht nur an, was sein eigentlicher tieferer Sinn ist, sondern auch alles, was sonst an Werterfahrung möglich ist. Der Lebenswert ist der grundlegende Wert überhaupt. Und hinter allem steht noch das Geheimnisvolle, Dunkle, Beängstigende und Beglückende des Einheitsdranges, des Wertstrebens und der Wertwiderstreitserfahrung überhaupt.

In solchen fördernden und schadenden, erzeugenden und vernichtenden Wirkungen der Naturmächte, Naturobjekte und Naturvorgänge für die Wertzusammenhänge des Menschen begründet sich die erste religiöse Erfahrung. Alles Lebenfördernde, Lebenschaffende und Lebensteigernde ist religiöses Objekt. In dem blinden Schrecken vor der Naturgewalt und der Ohnmacht ihr gegenüber liegt die stärkste Erschütterung, der Keim der Ehrfurcht, der zu aller Religion gehört. Das erste religiöse Leben ist die Erfahrung von Hilfe in der Not durch fördernde Naturwirkungen. Der Mensch weiß sich abhängig in seinem Gedeihen, in seinem Dasein von solchen Vorgängen und Objekten. Was fördert oder hemmt, hilft oder vernichtet, das ist ihm Gegenstand des religiösen Verhaltens. Der Kultus, die religiösen Handlungen sind ein Mittel zur Erlangung von Hilfe und Förderung, zur Abwehr des Hemmenden, Schädlichen, Gefährlichen. Die Naturwirksamkeit aber, von der er solchermaßen abhängig ist, stellt sich der Mensch nach der Analogie seiner selbst und seinesgleichen, seines eigenen Handelns und Wirkens vor, wie er sich umgekehrt nur als ein Naturobjekt unter anderen weiß. Die ursprünglichen Vorstellungen von Wirken bilden sich ja in dem Gewahrwerden, daß unsere Handlungen, die Bewegungen unserer Glieder usw. von unseren Affekten und Willensvorgängen, von irgendwelchen inneren Spannungen bestimmt werden. Diese Vorstellungen von Wirksamkeit, die mit unserem eigenen inneren Leben in seinem Ablaufe auftreten, werden unmittelbar auf alle Naturwirksamkeit übertragen. Die Naturobjekte und Naturvorgänge werden so als ein persönliches Wirken aufgefaßt. So sucht der Mensch bei ihnen Hilfe und Förderung wie bei seinesgleichen, mit Mitteln, die auch auf seinesgleichen erfahrungsmäßig wirken. Er macht aus den Naturmächten Personen und Individualitäten, wie er sie unter seinesgleichen trifft, immer unter dem großen Gegensatze fördernder und schädlicher, wertverwirklichender und wert-

bedrohender, guter und böser Mächte, immer mit dem Gefühle der übermächtigen Wirkungskraft und der unterwerfenden Hingabe an diese.

Der Mensch will leben, das Lebenspendende, Lebensvolle, Fruchtbare, Zeugende sucht er auf, an das schließt er sich an, das verehrt er. In den Tieren, in den Pflanzen sieht er das Lebendige, ja ein Lebendiges von geheimer stärkerer höherer Art, als er es in sich selber fühlt. Aber auch im heulenden Sturme, im flackernden, knisternden, verzehrenden Feuer, das segensvoll und verderblich sein kann, im strömenden Flusse, von dem die Fruchtbarkeit abhängt und der die große Wassergefahr bringt, sieht er Mächtig-Lebendiges. Das Quellwasser, das Vegetation erzeugt, die Erde, die Mutter alles Lebendigen, das Licht, die Himmelserscheinungen, besonders der Mond, dann stärker die Sonne, die Wolken, die Regen bringen, das Gewitter usw. usw., alles das ist lebengebend, lebenbeherrschend, Kraftmittelpunkt des Daseins. Und alles das wird um seiner Wirksamkeit willen nach Analogie des Menschlichen gedacht und von seinen Wertbeziehungen aus mit persönlichem Leben erfüllt. Der Mensch wächst so besonders in der Himmelsmythologie zu großen umfassenden Anschauungen heran, zu Potenzen, die den ganzen Weltlauf umfassen und beherrschen.

So etwa stellt sich der Tatbestand der älteren naturmythologischen Theorie von unserer Formulierung des Grundproblemes aus gesehen dar. Wir finden Überwelt- und Personifikationsmotiv in ihm, die starke Wertbeziehung in den elementaren erschütternden Erregungen des Lebenswertes mit der geheimnisvollen dunklen Ahnung weiterführender Wertentfaltung.

In der neuen Gestaltung der naturmythologischen Theorie, die vorhin die naturalistische genannt wurde, tritt der Machtgedanke besonders heraus. Die Erfahrung überlegener Macht ist darnach das erste an der Religion. Für diese Machterfahrung ist als Spezifikum der melanesische Ausdruck „mana" eingeführt worden. „Mana" bedeutet einfach überlegene, übernatürliche Macht. Es ist dabei noch nicht an ein besonderes höheres Wesen gedacht, nur Erfahrung einer solchen mehr als gewöhnlichen „ganz anderen" Macht, der gegenüber der Mensch sich ohnmächtig fühlt. Sobald man erst Wort und Bedeutung recht aufgefaßt hatte, zeigten sich überall auf der Erde die Parallelen. Überall bei den Naturvölkern die gleichen Anschauungen und entsprechenden Worte, in Australien, in Afrika, in Asien, in Nord- und Südamerika. Auch das indische brahman wird so verständlich, ist ursprünglich dasselbe wie mana, das persische hvarenah, das lateinische numen, auch das germanische heill bedeutet soviel wie Macht und Tüchtigkeit, mana.

Das mana ist eine Art Kraftstoff oder Kraftwesen, an bestimmten Objekten und Menschen haftend, dauernd oder vorübergehend in besonderen Verhältnissen und Lagen, auch übertragbar, etwa schon durch Berührung. Für diese überlegene übernatürliche Machtwirkung und Machtbegabung ist der Name „mana" kennzeichnend geworden. Auf mana beruht alles Gedeihen, alle Wertverwirklichung. Die erste religiöse Erfahrung ist solches Innewerden von mana. Heilig ist, was mana hat, woran mana wirkt, das Außergewöhnliche, was sonst keiner vermag. Das mana flößt Schrecken und Ehrfurcht ein. Es ist die Wirkung schreckenerregender Übermacht, vor der der Mensch nichts ist. Die verschiedenen Worte für mana bei den Völkern und Stämmen sollen etymologisch meist einen Ausdruck des Staunens und Erschreckens bedeuten. So findet sich in der mana-Vorstellung das Überwelterlebnis mit seinem Grauen und Entsetzen und Nichtigkeitsgefühl, aber auch mit dem Vertrauen auf Förderung und Hilfe durch Verbindung mit dem, was Träger des mana ist und was so erstaunliche, sonst unerreichbare Wirkungen hervorbringt.

Die „tabu"-Vorstellung gehört in diesen Zusammenhang und enthält die Doppelbeziehung, die man zum mana einnimmt. So sehr man seine guten und heilsamen Wirkungen erstrebt, so sehr fürchtet man sich vor seinen schlimmen, vor der Übermacht überhaupt; es ist das Unheimliche, vor dem man sich hüten muß. Alles, was mit der übernatürlichen Macht in Berührung kommt und mit ihr zusammenhängt, zu ihr gehört, ist „tabu", „sehr zu beachten", „ausgezeichnet", das Abgegrenzte (sanctus), das Heilige, *ἅγιος* als Korrelat zum *κοινός*. Man darf sich ihm nicht nähern, es nicht berühren, nicht töten, nicht essen, oder das alles nur in bestimmten Formen und nach bestimmten Vorschriften. Wie sich das tabu von dieser Scheu vor ihm und von diesen Verboten zur Vorstellung des Unreinen entwickelt, das ist jetzt nicht zu verfolgen. Nur das ist noch anzuführen, daß wir in den tabu-Regeln und -Riten die ersten Gesetze haben, welche die Menschen mit unverbrüchlicher Gültigkeit binden, in ihrer Befolgung durch das Grauen und die Ehrfurcht vor der im mana gegebenen übernatürlichen Macht gewährleistet.

Wie sich der mana-beladene Gegenstand zum Fetisch, Talisman, Amulett gestaltet, ist hier ohne prinzipielle Bedeutung, ebenso wie alle Weihungs- und Reinigungsriten und -kulte hier ansetzen mit ihrer Zuleitung heilsamer und Abwehr verderblicher Kraftwirkungen, bis zu den christlichen Sakramenten hin. Wir haben im mana die reine Überwelt und Übernaturerfahrung, und diese pflanzt sich sinngemäß durch die ganze Religionsgeschichte fort.

Das Personifikationsmoment, das die ältere naturmythologische Theorie noch voll erfaßte, scheint in dieser mana-Theorie ganz zurückzutreten. Aus dieser Einseitigkeit geht der Versuch hervor, die Religion aus der Magie, aus der Zauberei, aus bloßer Machterfahrung und Machtbetätigung abzuleiten, in der Zauberei mindestens eine allgemeine Vorstufe der Religion zu sehen. Zur Religion gehören immer, meint man, bestimmte Götter- oder wenigstens Geistervorstellungen; wo diese noch nicht ausgebildet sind, da haben wir eben Magie als Vorstufe der Religion, die reine bloße mana-Wirkung.

Doch wird dabei übersehen, daß das Personifikationsmoment schon in dem Wertstreben und der Wertwiderstreitserfahrung liegt, wie überhaupt erst in den starken Wertaffekten, die sich an dem mana darstellen, das Überweltmotiv als solches sich begründet. Nicht die ausgeprägte Götter- oder Geistervorstellung macht die Religion, sondern das Erlebnis eines Heiligen überhaupt, die Erfahrung eines Überweltlichen, Übernatürlichen, das Furcht, Verehrung, Ehrfurcht erweckt, demgegenüber das Nichtigkeitsgefühl besteht und in dem sich das Wertstreben, die Ahnung eines Unbedingten erfüllt. Darum ist der mana-Gedanke ursprünglich religiös, wie eben das Überweltmotiv wesentlich religiös ist. Magie ist nur eine abgewandelte Ableitung aus dem religiösen Überweltgedanken. Magie ist Religion ohne Scheu, ohne Ehrfurcht, ohne Anerkennung einer überlegenen Macht, ohne all das, was gerade aus Wertstreben und Wertwiderstreitserfahrung folgt. Während in der religiösen Machterfahrung Hingebung in der Ahnung eines Unbedingten und schlechthin Wertvollen liegt, ist die Zauberei Mißbrauch der Macht ohne Ehrfurcht und Hingabe zu selbstischem Zwecke, nicht Unterwerfung unter die Macht, sondern das Herrschenwollen über sie, das Sichverschließen gegen den Zug zum Unbedingten, der im Nichtigkeitsgefühle des Wertwiderstreites stattfindet. Nun ist gewiß zuzugeben, daß in dem naiven Eudämonismus der primitiven Religion die Grenzen zwischen Religion und Zauberei fließend sind. Auch mit aller Ehrfurcht will man ja das Übernatürliche in den kultischen Handlungen zu einer bestimmten Wirkung zwingend veranlassen, und auch der Zauberer andererseits empfindet Grauen und Schrecken vor den Mächten, die er sich dienstbar macht. Anbetung und Beschwörung gehen so leicht ineinander über. Das Dunkle, Geheimnisvolle, Unaussprechliche, Unfaßbare, das „ganz andere“ liegt ja auch gerade im Magischen. Aber das zeigt doch nur seinen eigentlich religiösen Ursprung. Was dennoch Religion und Magie scheidet, das ist die Tendenz, die Gesinnung, und so unterscheiden auch die Primitiven selbst schon. Die Zauberei gilt als Mißbrauch des

mana, als eine schwere Verfehlung, als Nichtachtung des Heiligen. Die Zauberei ist so nicht die Vorstufe der Religion, sondern die einseitige, der religiösen Bestrebung zuwiderlaufende Abwandlung eines religiösen Motives, nämlich des mana-Gedankens, der seinem Sinne nach sich in dem spezifisch religiösen Überwelterlebnis begründet.

Zu diesem ganzen Hysteron-Proteron, dieser Verkehrung des Zusammenhanges von Religion und Magie, kann es nur kommen, weil man den ursprünglichen und wesenhaften Zusammenhang des Transzendenzerlebnisses und des Personifikationsmotives in der religiösen Erfahrung übersieht und den Überweltgedanken von seiner Begründung im Wertstreben und in der Wertwiderstreitserfahrung abtrennt. Die Einseitigkeit der naturalistischen mana-Theorie muß durch die anderen Motive der primitiven Religion ergänzt werden, die in den beiden übrigen Theorien zum Ausdruck kommen. Diese stellen nun besonders das Personifikationsmoment dar.

3. Der Tatbestand, welcher der animistischen Theorie zugrunde liegt, der Seelenglaube, die Annahme selbständiger Seelenwesen ist auch typisch und über die ganze Erde hin bei den verschiedensten Stämmen und Völkern verbreitet, wenn auch bei manchen Primitiven nur in schwächeren Ansätzen und bei den Kulturvölkern oft nur noch in Überlebseln und Nachwirkungen. Es muß dabei noch zwischen Animismus und Animatismus, zwischen Beseeltheit und Belebtheit geschieden werden oder auch zwischen der freien und der Körperseele. Als Belebtheit und Körperseele wird vielfach angesprochen, was eigentlich wohl mana-Erfahrung ist. Hier ist eben der Punkt, wo mana-Gedanke und Seelenglaube zusammenhängen und ineinander übergehen.

Ganz früh und allgemein wird der Mensch der seelischen Erscheinungen als solcher inne. Er fühlt sich als selbsttätige Ursache, irgendwie als Kraftquelle. Darin ist der eine Ansatzpunkt begründet. Der Seele werden als Funktionen zugeschrieben: die willkürliche Bewegung, das Wachstum, die Selbsterneuerung des Organismus, die Spannkraft der Organe, die Muskelkraft, Zeugungskraft, Vitalität überhaupt, die Empfindungen, das Wahrnehmen, die Vorstellungen, Gefühle, besonders die Willensvorgänge, in denen sich die tätige Einheit darstellt. Sinnfälliger ist noch der andere Ansatz: die Erscheinungen von Krankheit, Ohnmacht, Fieberphantasien, Schlaf, Traum, Tod, seelischen Abnormitäten wie Wahnsinn, Epilepsie, Visionen. Das alles erscheint seltsam, außergewöhnlich, geheimnisvoll, deswegen zieht es das religiöse Interesse auf sich. Es bildet sich aus diesen beiden Ansätzen unter Vorherrschaft des zweiten die Vorstellung von der Seele als

einer eigenen Wesenheit, als einem luftähnlichen Etwas, das mit selbständiger Beweglichkeit im Leibe steckt, ihn beeinflußt, ihm widerstrebt, ihn beherrscht, ihn verläßt zeitweilig im Schlafe, dauernd im Tode. Wir erhalten den seelenlosen toten Körper und die körperfreie Seele. Im Traume wandelt die Seele losgelöst in fremde Räume und Umgebungen und hat ihre Sondererlebnisse. Oder im Traume erscheinen die Seelen anderer, etwa Verstorbener, als Schattengestalten, die den Träumenden bedrängen, ihm Mitteilungen machen, Anliegen an ihn haben usw. Die Seele ist ein Hauch oder Schattenbild des Menschen. Sie entweicht mit dem letzten Atemzuge. Sie führt ein selbständiges Leben nach dem Tode des Menschen. Sie führt eine körperfreie Existenz, geht in andere Menschen, andere Naturobjekte, besonders Tiere und Pflanzen, ein. Fremde Seelen können von einem Menschen Besitz ergreifen. Das ergibt dann den Zustand der Besessenheit.

Die Seele wird so fein körperlich gedacht, gilt als irgendeine körperliche Ausscheidung, meist als Atem oder Hauch. Aber auch andere Ausscheidungen gelten als Seelenträger, so das ausströmende Blut besonders, der Speichel, der Urin. Auch wird die entweichende Seele als Tier vorgestellt, als Schlange, als Fäulniswurm, als Vogel, Schmetterling, Maus, Eidechse. Das sind alles solche Seelentiere. Der Seelenvogel ist neben der Schlange sehr verbreitet.

Die körperfreie Seele wird ein Geist, eine Seele besonders, die Macht hat, wird Geist, und sofern sie sich dieser Macht bedient und in menschliche Geschicke eingreift, ein Dämon. S e e l e, G e i s t, D ä m o n ist die Stufenfolge. Die freie machtbegabte Seele wird so Geist und Dämon, die mehr machtlose, noch nicht zu eigener Daseinskraft ganz gelöste Seele ist das Gespenst. Die freien Seelen, die Geister und Dämonen erfüllen die ganze Natur, heften sich an einzelne Naturobjekte. Hier ist die Verbindung mit dem mana-Gedanken. Zunächst hat weder jede Seele mana, noch ist jede mana-Wirkung geister- und dämonenhaft. Die abgeschiedenen Seelen führen zunächst ein recht kümmerliches Dasein. Nur einzelne erscheinen zunächst als mit mana begabt, so die Seelen mächtiger Häuptlinge, großer Medizinmänner, die Seelen der im Kampfe gefallenen Männer und der im Kindbett gestorbenen Frauen, die Seelen derer, mit denen sich Ungewöhnliches ereignet hat, an denen jene auffallenden rätselhaften Erscheinungen aufgetreten sind, der Ekstatiker und visionär Erregten, der Wahnsinnigen, Epileptischen, Besessenen. Je mehr sich der Seelenglaube festigt, in dem Innewerden der tätigen immanenten Wirkungskraft, der Vitalitätsspannungen, in der Annahme der Fortdauer der Seelen in einem irgend-

wie gedachten Jenseits, in der Überwelt, desto mehr vollzieht sich allgemein die Verbindung, die von vornherein in jenen rätselhaften Erscheinungen angebahnt ist. Die freien Seelen treffen zusammen mit der beginnenden naturmythologischen Personifikation. Besonders der Animatismus, die allgemeine Belebtheit als Körperseele, als Prinzip der Wirkungsfähigkeit überhaupt vermittelt. Die Wirkungen der Naturobjekte, die mana-Erfahrungen erscheinen dann geisterhaft, dämonenhaft. Die ganze Umwelt und Natur erfüllt sich mit „Geistern". Der Animalismus, d. h. die besondere religiöse Bewertung von Tieren und anderen Lebewesen, kommt hinzu, ist ja nur die Anwendung des Körperseelenmotives. Die Seelentiere gehören dahin, aber auch besonders die Tiere und Naturwesen überhaupt, Pflanzen und Bäume, in denen man stärkere Lebensmacht, Kraft und Fruchtbarkeit, also mana, wahrzunehmen glaubt. In ihnen sind besonders mana-begabte Seelen. So verbindet sich der Animismus mit dem mana-Motiv und dem Naturmythus.

Diese Verbindung erfüllt sich vollends in der Annahme der Fortdauer der Seelen in der Überwelt. Der Glaube an Fortdauer der Seelen nach dem Tode geht zunächst parallel mit der Erinnerung der Überlebenden an die Toten. Die Fortdauer der Gefühle, die man den Lebenden gegenüber empfand, der Eindrücke, die man von ihnen empfing, bestimmen die Stellungnahme gegenüber der Seele. Die Annahme selbständiger Existenz der Seele, die sich ausbildet, bedingt die Behauptung auch der Unberührtheit vom leiblichen Tode. Die Seelen bleiben zunächst in der Nähe ihres alten Wohnortes, sie sammeln sich an der heimischen Feuerstätte, ihr Sitz ist in der Erdtiefe des Grabes, in hohlen Bäumen, dann in der Einöde, im Busch, in der Wüste und Steppe, oft in besonderen Geisterdörfern, in großen räumlichen Fernen, auf fernen Inseln, schließlich, je mehr der Überweltgedanke sich entfaltet, in der Überwelt. Die unzugängliche Einöde ist ähnlich wie die ferne Insel ja nur die erste Anschauung dieses Jenseits. Aus dem Aufenthalt der Seele im Jenseits, aus ihrer Verbindung mit der Überwelt entsteht der eigentliche Unsterblichkeitsgedanke, die Annahme unbegrenzter Fortdauer. In dieser Verbindung der Seele mit der Überwelt wirkt sich der Zusammenhang von Transzendenz und Personifikation in der religiösen Erfahrung, der Zusammenhang von Überwelt und Innenwelt aus.

Aus dem Fortbestand der Seelen, aus ihrer Machtbegabung und Einwirkung auf die Geschicke der Menschen ergibt sich der Seelenkult, der Totenkult. Die Seelen zürnen über ihre Trennung vom Leibe, müssen besänftigt, gepflegt, mit dem, was der Mensch braucht,

versorgt werden. Sie drohen zurückzukehren. Sie sind in ihrer Verbindung mit dem Jenseits und seinen rätselhaften Wirkungen unheimlich wie das mana. Sie müssen in geeigneter Weise ferngehalten werden. Andererseits ist aber auch von ihnen, die nun in enger Fühlung mit der Überwelt stehen, ihr angehören, Hilfe und Förderung zu erwarten. Die machtbegabte Seele wird besonders verehrt und gepflegt. Seinen lebensvollen Gehalt hat dieser Kultus an den fortdauernden Gefühlen, die man den Lebenden entgegengebracht hatte, in gefühlsmäßig verdichteten Überlieferungen mythischer und sagenhafter Art und all dem Werterleben, das sich daran knüpft und darin betätigt.

In dieser Hinsicht wird der Ahnenkult, der sich im Zusammenhange des Seelenkultes ergibt, besonders fruchtbar und bedeutet einen großen Fortschritt in der religiösen Wertvertiefung. Die Pietät gegen den Toten, die Gefühle der Zusammengehörigkeit derer, die den Kult begehen, bringen ein starkes ethisches Moment herein. In der gleichen Abstammung erscheint die Einheit des Wesens, die verbindet. So führt der Animismus in dem Ahnherrn oder der Ahnmutter auf eine allgemeine persönliche Einheit, eine Lebenseinheit, die gemeinschaftsbildend wirkt, in der jeder sich selbst, sein eigenstes Wesen wiederfindet und begründet weiß. Die Blutsverwandtschaft ist ja die elementare menschliche Gemeinschaft. Das Gemeinbewußtsein des Stammes, der Menschen einheitlicher Abstammung, welche diese als persönliche Gemeinschaft empfinden, liegt im Ahnenkult. Der Stamm hat ein einheitliches Leben in allen Genossen wegen des Ursprunges aus diesem einen Leben des Ahnherrn, dessen Tragkraft und Fruchtbarkeit sich im Blühen und Gedeihen des Stammes entfaltet. Es ist ein Blut, dessen Lebensmacht sich eben in dem Aufstieg, in der Macht- und Wertbetätigung des Stammes offenbart. Der Ahnherr ist der Lebengebende, der immer neu Leben und Fruchtbarkeit, Heil und Gedeihen wirkt, zumal nun in seiner Verbindung mit der Überwelt. In dem Gefühl des einheitlichen Lebens steckt ein starker ethischer Instinkt. Umgekehrt da die Notwendigkeit, in der Gemeinschaft friedlich miteinander zu leben und geschlossen gegen außen zusammenzustehen, ein wirksamer weckender Beweggrund sittlichen Verhaltens ist, so strömen aus dem Stammeskult, aus der Verbundenheit der Menschen in ihm stärkste ethische Antriebe in die religiöse Erhebung ein. Das Stammesethos drückt sich im Ahnenkult aus. Der Ahnherr ist ein gebietender ethischer persönlicher Wille, eine allgemeine überindividuelle, die Einzelnen zusammenfassende persönliche Einheit, die in jedem Mitgliede des Stammes und seiner Anlage zur Persönlichkeit wirksam ist. Im Ahnenkult dieser Art erreicht der Seelenglaube

einen Höhepunkt, der ihn zugleich mit dem dritten Motive der primitiven Religion, dem Urheberglauben, verbindet.

Der animistische Tatbestand der primitiven Religion hat oft dazu dienen müssen, die Religion überhaupt als illusionär darzustellen, so ausgemacht illusionär eben der Dämonen- und Gespensterglaube für uns heute erscheint. Der positive Sinn und das dauernde Wahrheitsmoment des Animismus ist darin zu finden, daß in ihm, in dieser Weise des Seelenglaubens die selbständige Eigentümlichkeit des Innenlebens erkannt, oder besser tief geahnt, und sichergestellt wird. Wir haben im Animismus das beginnende spezifische Innewerden auch des eigenen Innenlebens, eben die Erfahrung, eine denkende, wollende, persönliche Einheit zu sein. In der tätigen inneren Einheit, als die sich der Mensch als die Ursache seiner Handlungen fühlt, haben wir den ersten Begriff von Persönlichkeit. Im Animismus wirkt sich diese Ahnung der eigentümlichen Wirklichkeit des persönlichen Lebens aus. Er ist daher so grundlegend religiös. Er ist das Personifikationsmoment an der religiösen Erfahrung. Das Göttliche, das Heilige wird hier als Wille, als Persönlichkeit gefaßt. In der Fortdauer, schließlich der Unsterblichkeit der Seele, in der darin erfolgenden Verbindung der Seele mit der Überwelt kündigt sich die Unbedingtheit des persönlichen Lebens an. Der animistische Seelenbegriff hat ja auch die bedeutungsvollste Fortwirkung gehabt. „Rette deine Seele" ist die Formel für den Heilsgedanken überhaupt geworden, und die überweltliche Heimat der Seele, dementsprechend ihre Stellung in der Welt, alle diese religiösen Motive besonders der dritten Stufe sind nur eine Fortsetzung des wahren Sinnes des Animismus. Die Bedeutung des Animismus ist eben darin zusammengefaßt, daß sich in ihm das Personifikationsmoment der religiösen Erfahrung in seiner Reinheit und auch in seiner Funktion für den Heilsbegriff darstellt. Wir sahen, wie Animismus und Naturalismus, Naturmythus zusammentrafen, wir finden die Verbundenheit der beiden Momente aller religiösen Erfahrung, des Überwelt- und Personifikationsmomentes insbesondere darin, daß einerseits die Seele wesentlich ins Jenseits, zur Überwelt gehört und andererseits die Macht im Mythus persönlich aufgefaßt und mit allem Wertgehalt des persönlichen Lebens erfüllt wird.

4. Bedeuten der naturalistische und der animistische Tatbestand der primitiven Religion eine gewisse Sonderung des Überwelt- und Personifikationsmomentes, so ist das dritte Motiv, der U r h e b e r g l a u b e, eine Art Synthese beider, die in ihrer Unlösbarkeit von vornherein bedingt ist.

Auch vom Urheber- oder Urvatergedanken kann man sagen, daß er über die ganze Erde hin verbreitet ist. Wir finden ihn bei den Naturvölkern der verschiedenen Gruppen und auch, freilich in oft nur schwer auffindbaren Resten, bei den Kulturvölkern. Hier ist er durch Verbindung mit der Himmelsmythologie in seiner ursprünglichen charakteristischen Eigenart abgewandelt und verwischt, meist auch mit Ahnenkulteinschlägen durchsetzt. Beides, sowohl die Himmelsmythologie wie der Ahnenkult, ist ihm von vornherein eng verwandt.

Der allgemeine Tatbestand des Urheberglaubens ist im Überblick etwa folgendermaßen zu umschreiben. Die einzelnen Züge sind hie und da stärker entwickelt, die einen fehlen hier, die anderen da, ihre Mannigfaltigkeit ergänzt sich aber doch insgesamt und ist so einheitlich zu gruppieren. Der Urheber ist ein anthropomorph gedachtes höchstes Wesen, individuelle Einzelpersönlichkeit. Er hat alle Menschen und Tiere geschaffen, richtiger gemacht, oft aus Lehmklumpen, dem Odem eingeblasen wird. Nach der Entstehung der Erde selbst fragen die Primitiven noch nicht, das ist erst Sache der großen Naturmythologie. Der Urheber hat auch die heiligen Gebräuche und Stammessitten angeordnet, auf ihn gehen diese zurück, er wacht darüber, daß sie befolgt werden, erteilt danach Lohn und Strafe. Besonders führt er den Tod herbei, und zwar beim natürlichen Krankheitstod, der den Primitiven gegenüber dem aus Gewalt und Altersschwäche höchst unnatürlich ist. Dann heißt es, der Urheber hat ihn gerufen. Der Urheber wohnt in einem fernen Lande, meist im Himmel. Von da sieht er alles, auch was den Menschen sonst verborgen ist, die Gedanken des Herzens. Er lebt ewig und altert nicht. Er ist gütig und wohlwollend, erweist den Menschen alles Gute, er hat ihnen den Speer, das Feuer, Waffen und Werkzeuge überhaupt gegeben. Er hat früher auf der Erde gelebt und die ersten Menschen gelehrt und angewiesen. Dann, als seine Aufgabe oder Absicht erfüllt war oder als er sich über die Menschen erzürnt und geärgert hatte, ist er davongegangen, hat sich zur Ruhe gesetzt, hat sich in den Himmel zurückgezogen. Und nun kümmert er sich im allgemeinen nicht mehr um die Welt und lebt dort droben still für sich, oft mit Frau und Kind, mit einer ganzen göttlichen Familie oder auch mit den abgeschiedenen Seelen, die gewürdigt werden, in seiner Nähe zu weilen. Weltbrand- und Sintflutsagen knüpfen sich an den Urheber, der so die Menschen bestraft hat, als er sich über sie erzürnen mußte. Oft erscheint der Urheber geradezu als Vorfahr und Ahnherr, ja nach totemistischen Vorstellungen auch tiergestaltig. Er hat die Funktionen des Kulturheros, des Heilbringers, er ist der Gewaltige, Tüchtige, der große

Könner, der die Menschen in allem kulturell Wertvollen unterwiesen und ihnen die wichtigsten Hilfsmittel gegeben hat. Sein Name ist Vater, Erhabener, unser Vater, der Höchste, der Herr im Himmel, der himmlische Mensch, der große Freund, der große Geist, der große Macher, der Unergründliche, meist wiederkehrend unser Vater. Er hat nicht eigentlich Kultus und Riten, wohl niemals Opfer, es wird auch nicht regelmäßig zu ihm gebetet. Nur aus freiem Trieb des Herzens wird er angerufen, besonders in großer Not und dann mit kindlichem Vertrauen eben wie ein Vater oder ein großer Bruder. Ein eigentlicher Kultus findet nicht statt. Es ist ein deus otiosus, ein unbeschäftigter Gott. Aber dieses höchste Wesen ist vorhanden, dunkles Verantwortungsgefühl und aus der Tiefe kommendes Vertrauen, ein starkes befriedetes Wertgefühl verbindet sich mit ihm.

Das etwa wäre der Tatbestand. Das Merkwürdige an diesem Urheberglauben ist nicht nur seine große Verbreitung, sondern daß er sich gerade auch bei den niedrigststehenden Stämmen, wie etwa den australischen, in Grundzügen findet. Es muß sich etwas sehr Elementares in ihm ausdrücken, etwas menschlich und religiös Grundhaftes. Wir finden in ihm das Personifikationsmoment der religiösen Erfahrung von einer anderen Seite. Zeigte der Animismus die selbständige Eigentümlichkeit des Seelischen und des Innenlebens, so macht sich in dem Urheberglauben der geheime ahnungsreiche Zug zum Unbedingten bemerkbar, der von vornherein der Persönlichkeit als innerer Einheitstrieb eingeboren ist, ein dunkles Gefühl für das Schöpferische, das Verantwortlichkeitsgefühl eines unbedingten Sollens, — „es ist einer da, der aufpaßt". Der Urheber ist die zum Wertvollen und Machtvollen, Werttüchtigen erweiterte Persönlichkeit mit der Ahnung des Unbedingten in ihr. Er ist die überweltliche Persönlichkeit, insofern eine Synthese beider Momente der religiösen Erfahrung in sich. Er ist die Persönlichkeit als allgemeine Einheit des Lebens, deshalb Urvater wie im Ahnenkult. Deshalb ruft er auch die Menschen im Tode ab, zurück in die Einheit des Lebens, aus der sie gekommen sind. Er ist der Vater, die allgemeine Einheit des Lebens, daher nichts Fremdes, daher das rührende Vertrauen zu ihm. Von ihm stammt alles Gute und aller Wert, das Vermögen, das Gute und Wertvolle zu tun. Er ist der Wächter darüber, daß es geschieht, die Sicherstellung des Wertvollen überhaupt. Das alles drückt dies positive Personifikationsmoment der religiösen Erfahrung aus, den schöpferischen Wertgrund der Persönlichkeit in dunkler Ahnung und geheimer Zuversicht. In ihm drückt sich das aus, was sich in jeder Menschenseele als Anlage zur Persönlichkeit regt, auch in den

armseligsten Menschenkindern, so gewiß sie überhaupt menschlich-persönliche Anlagen in sich tragen, etwas, was noch nicht wirksam wird in dem Lichte des Tages, im Gedränge des Augenblicks, in der Lebensnot und der Weltangst, was aber Wirklichkeit ist, irgendwo, irgendwie über allem, was ist und wird. Auch hierin ist das Heilige persönlicher Wille, schöpferischer Wertwille.

5. Der Überblick über die drei Motive und Theorien der primitiven Religion zeigt, wie sie in dem Grundprobleme der religiösen Erfahrung zusammenhängen und von da aus einheitlich zu verstehen sind. In der naturmythologischen - naturalistischen Theorie fanden wir die Grundtatsache der Überwelt als das Vorschlagende, in den beiden anderen das Personifikationsmotiv, aber doch beides nie isoliert. Gerade der Naturmythus personifiziert, in den starken Affekten des Lebenswertes vollzieht sich eine einfühlende personalistische Durchdringung der Welt. Die Werterfülltheit des mana-Gedankens, der Wertursprung des Überwelterlebnisses überhaupt, das Positive an der religiösen Erhebung, das alles ist ja Personifikation. Umgekehrt ist die Personifikation nicht von der Überwelt zu trennen, die Seele ist ja in Verbindung mit dem Jenseits, der Überwelt, kommt aus ihr, geht in sie zurück und steht mit ihr in geheimer Beziehung. Und im Urheberglauben, in der überweltlichen Persönlichkeit hatten wir gar eine Art ausdrücklicher Synthese. Die drei Motive gehen überall ineinander und durcheinander, wie sie ja auch alle über die ganze Erde hin verbreitet sind. Der Naturmythus ist erfüllt von Seelen- und Dämonenglauben und besonders in dem mythologischen Hauptkreise, dem Himmelsmythus, durchsetzt mit Urhebergedanken. Der Höchste im Himmel, der Vater im Himmel, wird in der Religion zweiter Stufe mit dem naturmythischen Himmelsgott vollends verschmolzen. Überall ist der Seelenglaube naturmythisch bedingt und ausgebaut, mit dem mana - Gedanken verbunden, ebenso wie die Naturwirkungen dämonen- und geisterhaft werden. Ebenso sind im Seelen-, Toten- und Ahnenkult Urheber- und Urvatergedanken enthalten. Der Urheberglaube wieder ist umgekehrt an den Naturmythus angeknüpft, der Urheber ist ja der Vater im Himmel, und verbunden mit dem Seelenglauben und Ahnenkult, er ruft ja die Menschen im Tode ab, ruft sie zu sich, wie sie von ihm abstammen. In keiner religiösen Bildung sind die drei Motive zu trennen, die man in jenen Theorien mehr oder weniger einseitig auseinanderreißt. Sie müssen zum Verständnis der Religion zusammengefaßt werden, wie das von der Formulierung des religiösen Grundproblemes aus möglich und notwendig ist.

Die erstaunliche Gleichartigkeit oder Verwandtheit der religiösen

Erscheinungen über die ganze Erde hin, die allgemeine Verbreitung dieser drei Motive, die Übereinstimmung auch bis in die Einzelheiten der mythischen Züge hinein erklärt sich ebenso aus der Einheitlichkeit des religiösen Grundproblemes. Gewiß mögen auch aus einzelnen Hauptzentren in einen gewissen und hin und wieder auch wohl beträchtlich großen Umkreis bestimmte religiöse Strebungen und Anschauungen ausgestrahlt sein. Die Erklärung dieser Gleichartigkeit aber aus tatsächlich geschehener Übertragung, etwa in großen Wanderungen, die schon durch die natürlichen geographischen Verhältnisse unmöglich gemacht sind, ist zum mindesten außerordentlich künstlich. Die Gleichartigkeit ergibt sich aus der Einheitlichkeit der Anlage in allem Menschlichen. Das religiöse Leben ist eben nicht eine bloße Besonderheit, es ist die ursprüngliche Ganzheit am Menschen, die in ihm, in einem jeden, auch dem armseligsten angelegte Persönlichkeit. Aus dieser einheitlichen Anlage entstehen überall die gleichen und verwandten Erscheinungen, wenn auch durch das Material der Umwelt und die besondere leiblich-seelische Ausrüstung und Begabung der Stämme und Völker abgewandelt und in ihren verschiedenen Schicksalen verschieden ausgestaltet. Die so merkwürdige Übereinstimmung der religiösen Erscheinungen der primitiven Stufe auf der ganzen Erde, die sich immer wieder und immer erstaunlicher aufdrängt, ist zu verstehen aus dieser Wurzel des religiösen Lebens in dem, was den Menschen zum Menschen macht, in seiner Anlage zur Persönlichkeit, eben aus der daraus hervorgegangenen Einheitlichkeit des religiösen Grundproblemes.

Die Benennung der Religion erster Stufe als Natur- oder Stammesreligion ergibt sich nach den zwei Hauptprinzipien, nämlich einmal der mythologisch ausgestalteten Naturverehrung und zum anderen dem im Seelen- und Ahnenkult wirksamen Stammesgefühl. Der Urheberglaube steht mit dem einen wie mit dem anderen in charakteristischer Verbindung. Das religiöse Ziel dieser Stufe ist der als Naturverehrung zum Naturmythus entfaltete mana-Gedanke und der das Göttliche als persönlichen Willen mit dem Stammesethos erfüllende Ahnenkult. Daher also Natur- und Stammesreligion. Auch hier ist wieder zu beachten, daß damit nicht isolierte Hervorbringungen gemeint sind, sondern Beweggründe aller Religionen, von denen nur bald der eine, bald der andere stärker vorschlägt. Diese beiden hier als Natur- und Stammesreligion bezeichneten Grundrichtungen gehen durch die zweite Stufe hindurch und treten in den beiden verschiedenen Typen der dritten Stufe stärker gesondert und in sich ausgeprägt wieder auf als mystische Naturreligion und ethische Gesetzesreligion.

b) Die Lebens- oder Nationalitätsreligion.

1. Der Übergang zur zweiten Stufe ist einfach der Fortschritt in der Wertverwirklichung, der Fortschritt zu der Kultur und in der Kultur. Der Mensch wird in jeder Weise mehr heimisch in der Welt, die Welt wird ihm bekannter und beherrschbarer. Er erprobt eine Menge von Ursächlichkeiten und lernt sie seinen Zwecken dienstbar machen. Er lernt für die Gewährleistung seiner Existenz und seines Gedeihens auszunutzen, was die Natur ihm bietet. Er erhebt den Blick nach allen Seiten über einen größeren Lebenskreis, in dem er heimisch ist, den er nach seinen Bedürfnissen, nach seinen Wünschen und Wertungen gestaltet. In der größeren Unabhängigkeit von der Not des Tages, bei der ermöglichten Fürsorge auf längere Hand wird die spontane Wertung im Innern des Menschen frei; reicher entfaltet sich sein Dasein in der tätigen Wertanspannung, in der eigenen Gestaltung seiner Welt.

Bedingung und Wirkung zugleich dieser Entwicklung sind größere Gemeinschaftsbildungen. Es ist die Zeit der Bildung größerer Gemeinwesen aus dem bloßen Stammesverband heraus. Durch friedlichen oder meist kriegerischen Zusammenschluß der Stämme, durch Unterwerfung des einen Stammes durch den anderen entsteht eine Völkerschaft, eine Nationalität, ein Volk. Der Fortschritt zu der Kultur und in der Kultur fällt mit der Bildung solcher Nationen zusammen. Kultur ist Wertverwirklichung auf allen Gebieten. Die Nation ist aber die Vereinigung von Menschen, die durch die Eigenart und tiefsten Gründe ihres Werterlebens und ihrer Werttätigkeit miteinander verbunden sind, Nation ist die Wertverbundenheit von Menschen in ihrer ursprünglichen Anlage. So bildet sich in den neuen größeren Gemeinwesen, im Herrenstamme besonders, ein neuer Gemeingeist aus solchem kulturellen Werterleben und solcher kulturellen Wertverwirklichung, ein Gemeingeist, der etwas anderes ist und weiter trägt als das Lebensgefühl des Stammes. In ihm begründet sich das größere einheitliche Gemeinwesen, auch aus Herren und Unterworfenen.

Es ist das Heroenzeitalter der Menschheit in dieser Bildung von Kulturnationen. Es geht eine Welle von Lebensschwung durch die Menschheit, eine große Leidenschaft der kulturellen Tatkraft, die den Menschen in der Welt heimisch und zum Herrn seiner Geschicke macht, die ihm die Gestaltung seines Lebens in die eigene Hand gibt. Die Zuversicht zum Leben wächst. Man fühlt die eigene Kraft in der Gestaltung der Welt. Das gesteigerte Lebensgefühl äußert sich in ästhetischer Durchdringung und Erfassung der Welt, in ersten wissenschaft-

lichen theoretischen Versuchen. Das Leben wird wertvoll, schön, reich an innerem Gehalt, die Strebungen und Wertungen vertiefen und gliedern sich mannigfach, der Reichtum des Lebens wird als ein köstliches Gut empfunden, der Wertgehalt wird lebendiger Genuß.

Die Religion ist wieder das Spiegelbild des Werterlebens, vielmehr sein Grund und Exponent überhaupt. War in der primitiven Religion mehr Angst, Scheu, Not, mehr Abwehr, passives Hinnehmen, mehr negative Selbstbehauptung, recht eigentlich Kampf um die bloße Existenz, die unsicher und schwankend ist, infolgedessen aber auch wieder nicht so wertvoll erscheint, war hier mehr dunkle Ehrfurcht in der Erfahrung von überwältigender Macht, so tritt nun das Positive an aller Religion stark hervor, die Zuversicht, das Vertrauen, das Frohgefühl der Werte, die Hochspannung gesteigerter innerer Kraft, der tiefe Optimismus, der im Wesen der Religion begründet ist. Das Personifikationsmoment mit all seinem Gehalt schlägt nun vor. Die dunklen beherrschenden Naturmächte, die übernatürlichen Machterweisungen, die schon mythisch personifiziert waren mehr als ungeschlachte ungeheure Wesen, werden nun in klare plastische individuelle Gestalten umgebildet, sie werden Wertanschauungen, Lebensideale. In der Überwelt ist verwirklicht, was man an Idealen hat, im Frohgefühl des sich kräftig entfaltenden Wertlebens. So werden aus den Mächten die eigentlichen Götter, aus dem Dämonischen das Göttliche, erhabene Gestalten, in denen die Ideale des Wertlebens angeschaut werden. Aus Grauen und Entsetzen wird diese erhabene Ehrfurcht, Ergriffensein von dem Wert, den man erlebt. Dem Lebenfördernden, Wertverwirklichenden, Klaren, sieghaft Durchdringenden an den Naturmächten gibt man sich hin. Die ganze Schönheit und Wertfülle der Wirklichkeit, die auch noch über allem Elend und aller Not leuchtet, geht dem Menschen auf. Die Überwelt ist die Idealwelt, der verwirklichte reine Wert, die Götter eben Lebensideale in plastischer lebendiger Individualität. Die Ahnen werden Heroen, die großen Könner und vorbildlichen Täter, welche den Widerstand der Welt besiegen, die Ungeheuer der Vorzeit überwältigen, das Gemeinwesen begründen, die Menschen in aller Werttätigkeit unterweisen, die großen Vorbilder in allen Stücken, ehrwürdige Meister und Beherrscher des Lebens. Es ist das heroische Lebensgefühl, was sich in dieser Religion darstellt, das Heroische ist diese sieghafte Kraft des Wertlebens.

Wir müssen dieses H e r o i s ch e sogleich bis in seine Tiefe verfolgen und erschließen damit ein Typisches von religiöser Erfahrung überhaupt. Heroisch ist das unbedingt Positive des Wertes, die über-

wältigende Stärke des Wertes, der man schlechthin dient, und ganz besonders noch dieses: Auch im Schmerze, in der Bitternis des Wertwiderstreites noch ist man gerade des Wertes inne, gerade die Stärke des Schmerzes ist auch die Stärke dessen, das verletzt wird, an der Bitternis des Wertwiderstreites spürt man gerade die Macht, die ganze Anforderung des Wertes. An der Stärke des Schmerzes, der Bitternis mißt man gleichsam die überwältigende Kraft dessen, das so verletzt und gehemmt wird. Das Heroische als ein notwendiger Zug der religiösen Erfahrung ist das unendlich Positive in allem Wertwiderstreit, dies, daß man gerade im Widerstreit als solchem und in all seinem Schmerze erst die unbedingte Macht des Wertes spürt, in die man so gleichsam hineingetrieben wird. Es ist der Anfang des Positivnehmens des Widerstreites selbst. Dies Heroische liegt in aller Religion, ist reiner Ausdruck des Religiösen selbst.

Das Heroische steckt besonders in der Lebens- und Nationalitätsreligion. Der Gott, das Lebensideal und der Heros, der Vollbringer auch in allen Hemmungen gehen hier ineinander über, in der großen Lebensstimmung dieses tiefen heroischen Optimismus, der das Kennzeichnende der Lebens- und Nationalitätsreligion ist. In seiner innigsten und tiefsten Gestaltung tritt dann die Wehmut, die stille Trauer, das schmerzliche Hinausblicken des Überwinders auf, der sich in allem Wertwiderstreit von dem übermächtigen Positiven des Wertes gehalten weiß und darin zur klaren willensstarken Heiterkeit gelangt.

2. In der Nationalitätsreligion entsteht erst der eigentliche Polytheismus im Sinne des geordneten Nebeneinander mehrerer, vieler Götter in einem Pantheon.

Er entsteht einerseits aus dem Polydämonismus durch die Heranbildung weniger beherrschender Gestalten, die an die großen Naturmächte, besonders an die Himmelsmythologie anknüpfen. Die zahllosen mana-Wirkungen und Dämonen werden zu solchen festen individuellen Gestalten verdichtet, wobei man das Wort in seinem Doppelsinn nehmen soll. Andererseits entsteht der Polytheismus aus der Zusammenfassung der einzelnen Lokalkulte in dem Zusammenschlusse der Stämme, unter Voranstellung des Gottes des herrschenden Stammes. Die Vielgestaltigkeit des Lebens, der Strebungen, der Werte und die Mannigfaltigkeit von Individualitäten, Charakteren, Lebenstypen und Lebensidealen bemächtigt sich dieser Lokalnumina, in denen oft zwar dieselbe beherrschende Naturmacht angeschaut wird, und bildet aus der gleichen Grundlage ein Pantheon verschiedener Gestalten, lebensvoller

Individualitäten. In dieser Mannigfaltigkeit von Göttergestalten strömt sich der Reichtum des gesteigerten Lebensgefühles anschauungsmäßig aus und durchdringt in solcher Anschaulichkeit alles Wirkliche. In solchem sich gliedernden und gestaltenden Leben, das alle Erscheinung durchseelt, ist die tiefe religiöse Bedeutung und der dauernde religiöse Wert des Polytheismus zu finden. Eine starke schöne Frömmigkeit wird immer wieder von ihm ergriffen sein.

Der Polytheismus entsteht so aus der Verdichtung des Polydämonismus, aus der Vereinigung der Lokalkulte in Angleichung und gliedernder Sonderung, aus dem sich gestaltenden Reichtum des Lebensgefühles und Wertstrebens, und in ihm werden die Naturmächte seelenvolle Lebenseinheiten, Lebensideale.

In dieser Entwicklung zum Polytheismus ist das Motiv der Naturverehrung, das naturmythologische Motiv vorherrschend. Der Animismus ordnet sich ihm als Animatismus ein, der Ahnenkult als Heroenverehrung. Im übrigen bleibt der Animismus, ebenso der Polydämonismus eine religiöse Unterschicht, eine Art von Volksaberglauben in den unteren Schichten des Volkes, die nicht an der kulturellen Entfaltung und der Blüte des Wertlebens teilnehmen und der primitiven Lebensnot näher bleiben. Der Urheberglaube geht in Heroenkult und in der Gestaltung der Götter zu Lebensidealen auf, was nach dem Früheren ohne weiteres verständlich ist, die Himmelsmythologie vermittelt das leicht. Auch die Wertbringer- und Wächterfunktion des Urhebers geht auf die neuen Göttergestalten über. Die Götter sind wie Wertpotenzen überhaupt auch die Geber und Förderer alles Wertvollen und die Wächter des Guten, des Gemeingeistes und der Gesetze. Wo immer Rechtsverbindlichkeit, Achtung vor Gesetz und Sitte der Gemeinschaft, ethische Anforderung empfunden wird, da wird sie als ein Göttliches angesprochen. Kein altes nationales Gesetzbuch, das nicht mit göttlichem Ansehen bekleidet wird, meist wird es auf einen Heroen zurückgeführt. Das sind Elemente des alten Urheberglaubens, die fortdauern, wie sie zu aller Religion gehören. Auch Lohn und Strafe, Gerichts- und Vergeltungsgedanken knüpfen hier an.

So ist die Naturverehrung das Vorherrschende; aber sie bildet sich zur Anschauung von Lebensidealen um, und darin kommt das Personifikationsmoment der Religion, das in dieser ganz aufs Positive gestellten Religiosität sehr stark sein muß, voll zur Geltung. Kennzeichnend für die Nationalitätsreligion ist das aus der Naturmythologie und dem Polydämonismus hervorgegangene Pantheon von Göttergestalten, die

in sich alles Wertleben der Nation zur Anschauung bringen und das Lebensideal in seiner Mannigfaltigkeit darstellen.

3. Wie sich die Benennung „Lebens- und Nationalitätsreligion" erklärt, bedarf nicht noch einer Darlegung. Auch wo sie in plastischer Gestaltung ausgeprägt wurde, braucht nicht erst gesagt zu werden. Aber was das Griechenvolk, dieser Genius unter den Nationen, so zu aller Blüte entwickelt, das ist als Trieb, als Ansatz, als Strebeziel in allen alten Kulturvölkern. Die verschiedene Begabung, der verschiedene Charakter, die verschiedene Umwelt, die verschiedenen Schicksale haben die einen weiter getragen als die anderen, die einen mehr an diesen, die anderen mehr an jenen Punkten haften lassen. Bald wirkt das eine, bald das andere Motiv der primitiven Religion stärker nach. Das ist so mannigfach wie die Nationen selbst. Aber der Grundtypus ist einheitlich. Es ist der antike Kulturmensch in allen seinen Erscheinungen, der Mensch des Altertums ganz ähnlich in Stimmung und Haltung in den verschiedensten Kulturmittelpunkten. Nicht nur die Völker, die hernach in den Umkreis der einheitlichen Mittelmeerkultur eingetreten sind, haben einen ähnlichen parallelen Gang genommen. Auch in Indien und gerade hier haben wir eine den Griechen ähnliche Entwicklung, mit weitgehender Übereinstimmung in den Zielen, und selbst in China ähnliche Ansätze trotz der schwachen Ausbildung der eigentlichen Naturmythologie hier gegenüber Ahnenkult, Polydämonismus und Urheberglauben. Sogar bei den vorkolumbischen autochthonen Kulturvölkern Amerikas haben wir einen ähnlichen Hergang wie in den antiken Kulturvölkern der alten Welt. Vollendet freilich findet sich das alles bei den Griechen und den Völkern, die unter ihren Einfluß getreten sind, besonders jener heroische Zug und jene höchste Ausbildung der Göttergestalten des Polytheismus zu Lebensidealen.

Die Lebens- und Nationalitätsreligion ist also auch wieder ein religiöser Typus, der über die ganze Erde verbreitet ist und sich aus notwendigen Bedingungen des religiösen Lebens erklärt. Es ist die Religion der hoffnungsvollen ersten Kulturblüte mit allem, was dazu gehört an Bedingungen der primitiven Religion, die gleichsam als dunkler Hintergrund durch das Bild dieser lichteren Welt hindurchscheint, und an Ahnungen weitertreibender religiöser Probleme, die in dem heroischen Lebensgefühl schon sich tragisch ankündigen. Die Nachwirkungen primitiver Religion, von denen die Lebens- und Nationalitätsreligion durchtränkt ist, treten zum Teil auf der dritten Stufe wieder stärker hervor, als Einkleidungen für die tieferen religiösen Probleme, die sich dann erheben.

c) Die prophetische oder Erlösungsreligion.

1. Der Übergang zur dritten Stufe der religiösen Typik vollzieht sich, wie in dem Aufbau des Überweltgedankens schon in allgemeinen Linien gezeichnet wurde.

Gerade aus dem nun erst in seiner ganzen Fülle, Klarheit und Macht gewonnenen Werterlebnisse entsteht die Erfahrung des eigentlichen Wertwiderstreites. Gerade die Nationen, die am kräftigsten und weitesten in ihrem Optimismus, in ihrer Kulturleistung und Wertgestaltung vordringen, empfinden das am schwersten, so die Inder und Griechen, der Hellenismus. Man muß erst stark und innerlich reif werden, um den ganzen Schmerz des Lebens und seines Widerstreites gewahr zu werden. Man muß leidenschaftlich um die Vollendung ringen, um die ganze Schwere der Hemmung zu spüren. Gerade da, wo der Mensch im Hochgefühle seiner Werterlebnisse am energischsten und strengsten ist, muß er den Zwiespalt am bittersten schmecken. So muß der große Lebensaffekt der antiken Kulturvölker gerade erst die tiefste, eigentlichste Quelle der Religion erschließen, in dieser höchsten Wertspannung zeigt sich erst das Problem der religiösen Erfahrung in seinem Grunde.

Hinzu kommt: Im politischen Leben der antiken Völker folgt nach ihrer sozialen und nationalen Struktur auf den Höhepunkt des Aufschwunges oft alsbald die Krisis, die Zersetzung nach innen und der Niedergang nach außen. Die antike Welt ist ja ständig von erbitterten Nationalitätskämpfen erfüllt. Die lähmenden nationalen Mißgeschicke, die Zertrümmerung der nationalen Selbständigkeit, die innere Auflösung haben ungeheuer auch religiös gewirkt, haben diesen Völkern ihr Leben in der Mitte zerrissen.

Doch es ist nicht nur dieses besondere Verhängnis, es ist ganz allgemein das Überwältigende des Menschenschicksals, daß gerade im stärksten Werterleben der Wertwiderstreit am tiefsten empfunden wird. Noch siegt oft der heroische Sinn. Aber tiefer bohrt der Widerstreit. Es ist das alte Rätsel von Leben und Tod, das nun, wo das Leben reich und sinnvoll geworden war, um so bitterer sich aufdrängte, das Rätsel, daß das Edle vergeht wie das Gemeine, daß der Mensch, ein Gemächte der Willkür und des Zufalls, schuldig wird, ohne es zu wissen, daß der Gerechte leidet und der Böse gedeiht. Es ist all der sich zuspitzende Widerstreit, der bei der Darlegung des religiösen Grundproblemes geschildert wurde und der nun aus gesteigertem Werterleben heraus erfahren wird. Was noch dem aufstrebenden Kulturmenschen, der mutig und tätig über die erste Scheu und Angst der Primitiven

hinauswächst, als vermeidbare und allmählich überwindbare Not und Schwäche erscheinen konnte, das zeigt sich dem Tieferblickenden nun als ein unentrinnbares Weltenschicksal, die Grenzen der Menschheit, die innere Zerrissenheit ihres Daseins, drängen sich unausweichlich auf.

Es treten große führende Persönlichkeiten auf. Sie gestalten in sich schöpferisch die Tiefe des Werterlebens der Nation, sie sprechen auch das neue, alte Lebensproblem aus, das sich in jenen Rätselfragen auftut. In ihnen erhebt sich aus der Unbedingtheit des Wertstrebens, aus tiefster Ergriffenheit durch den Wert die neue Transzendenzerfahrung, von der schon oben gesprochen wurde, das Hinwegdrängen zu einer neuen unberührten und unberührbaren Reinheit und Einheit, zu einem neuen Leben, das über all die Not, die Hemmung, das Leid, den Widerstreit, den Unwert hinaus ist. Jener negative weltverneinende Zug setzt in erster Sehnsucht ein, wie er sich schon in der heroischen wehmütigen Heiterkeit ankündigte.

Diese führenden Persönlichkeiten, die vorbildlich aussprechen, was die Völker bewegt, die ihr Wertleben gestalten, sind teils die Hüter und Bewahrer der religiösen Überlieferung, priesterlichen Geschlechtes und Berufes, teils die großen Staatsmänner und Volksführer, teils die das Leben in seiner Tiefe schauenden Künstler und Dichter, die ernsten Denker und Weisen. Sie finden einen Widerhall in den erschütterten, in ihrem nationalen Dasein bedrohten und schwer betroffenen Völkern, auch in der breiten Menge, die sich niemals ganz zu dem Optimismus des kulturellen Lebensideals erhoben hatte und in der Lebensnot, dem Überwelterlebnisse der ersten Stufe stehen geblieben war, in der breiten Menge, die jene religiöse Unterschicht bildete mit den alten ungeschlachten, ungeheuren Naturmächten und dem alten Seelenglauben. Das neue Lebensproblem dieser großen kulturellen Persönlichkeiten mit seiner tiefen Tragik trifft so mit dem alten ewig neuen des menschlichen Urdaseins zusammen, und daraus folgen neue religiöse Bewegungen, welche die von inneren und äußeren Krisen heimgesuchten Kulturnationen durchziehen. Eine große Unruhe kommt über die Menschen in dem Schmerze und der Sehnsucht ihres Lebens. Ein neuer Zug zur Transzendenz bricht sich Bahn, im Anschluß an das alte religiöse Leben der Menge mit ihrer dunklen Angst und Not. Diese neuen religiösen Bewegungen sind zugleich ein Hereindringen alter archaischer Kultformen und Anschauungsweisen. In ihnen sucht man Trost und Halt, den man in der schönen Idealwelt der Götter nicht mehr findet. Das Transzendenzstreben drängt über die plastischen Götterindividualitäten der Mythologie, die alten Lebensideale hinaus. Über die Götter selbst waltet das dunkle

Schicksal, jene Einheitsmacht, die alle Wesen bindet und vernichtigt. Die schöne Idealwelt der Götter selber unterliegt dem Widerstreit von Sollen und Sein und zergeht wie ein Traumbild. Für die neuen Probleme findet man in ihr keine Lösungen mehr, besonders nicht für das Rätsel von Leben und Tod und neuem Leben. Da findet man Halt an alten Vegetations- und Mond- und Himmelsmythen, die ja immer miteinander verknüpft sind, wo Sterben und Auferstehen, Wiedergeborenwerden in einem neuen Leben in tiefer Ahnung Ereignis wird. Und das verbindet sich mit einer eigentümlichen Erneuerung des animistischen Seelenbegriffes.

Das ist der Werdegang der dritten Stufe, der prophetischen oder Erlösungsreligion, zunächst wenigstens auf eine ihrer Entwicklungsrichtungen abgestellt. Warum sie so heißt, ist nun leicht zu erklären. Die großen Persönlichkeiten, die im eigenen Innern das neue religiöse Problem erfassen, davon zeugen und es auch in der Menge wecken, sind die P r o p h e t e n. Sie verinnerlichen das religiöse Leben, stellen es auf die eigene Selbstregsamkeit des Menschen. Und das neue Transzendenzstreben ist E r l ö s u n g, Lösung von der Hemmung, dem Widerstreit, das Loskommenwollen vom Leide und vom Unwerte, das Hinausstreben über alle Endlichkeit, Vielheit und Zerstücktheit zum transzendenten einen reinen Sein, in dem alle Endlichkeit, Vielheit, Zerrissenheit und Widerstreit vernichtet und ausgelöscht ist. Erlösung ist dieses Untergehen in dem reinen alleinen Sein. Darum prophetische oder Erlösungsreligion.

Bezeichnend ist, daß das neue Transzendenzerlebnis, der neue Überweltgedanke des reinen Seins mit einer starken Individualisierung, mit einer entschiedenen Verinnerlichung der Religion zusammenfällt. Die innere Zersetzung des Gemeinwesens löst die unmittelbaren Bindungen, in die der Mensch mit seinem Leben eingewurzelt und eingebettet ist, macht das Individuum selbständig für sich. Die großen typischen plastischen Lebensideale versinken vor dem Transzendenzstreben. In diesem Transzendenzstreben stellt sich das Individuum auf seine letzte Erlebniseinheit, auf sein Innerstes. Nun wird der Zusammenhang von Überwelt und Innenwelt offenkundig wirksam. Im Überweltstreben erhebt sich der unbedingte Einheitstrieb der Persönlichkeit als negative Selbstbehauptung, als jenes transzendente identische, darin vernichtigende Sein. Die vernichtigende Identität der Überwelt ist die innerste Einheit der Persönlichkeit, die sich gegenüber aller Vielheit und allem Wertwiderstreit behauptet. Das Hinausgetriebenwerden ist ein in sich Zurückgetriebenwerden. Das wird offenkundig an diesem Zusammentreffen von Transzendenzstreben und Individualisierung von Religion.

Die Individualisierung, der Zusammenhang von Überwelt und Innenwelt prägt sich in einer Neubelebung des alten animistischen Seelenglaubens aus, der hinter den großen aus der Naturverehrung hervorgegangenen Götteridealen zurückgetreten war und nur in der volkstümlichen religiösen Unterschicht sich erhalten hatte. Er wird nun das Ausdrucksmittel des Erlösungsgedankens. Die Seele erscheint wieder als ganz selbständig gegenüber dem Körper und der Welt, von der dieser ein Stück ist. Sie ist von außen in ihn eingetreten, sie kommt aus der Überwelt und ist ein Fremdling in dieser Welt. Sie kommt aus dem reinen einen transzendenten Sein in diese Welt der Vielheit, des Wechsels, der Vergänglichkeit, des Gegensatzes, der Zerrissenheit, der Befleckung. In dieser Herkunft der Seele aus der Überwelt haben wir jenen Zusammenhang von Überwelt und Innenwelt. Die religiöse Aufgabe und das religiöse Ziel stellt sich nun dar als die Lösung der Seele von der Welt und ihre Erhebung zur Überwelt, Rückkehr in ihre wahre Heimat, in der sie erst ihr ungetrübtes, ungeteiltes, unvergängliches Sein gewinnt. Dieser Zusammenhang zwischen dem alleinen Sein der Überwelt und der Seele, der Erlebniseinheit des Subjektes tritt auch etwa in der griechischen Philosophie bezeichnend auf. Die Seele ist hier mit dem alleinen Weltstoff identisch, aus dem alle Dinge hervorgehen und in den sie zurückkehren. Die Seele ist ein Stück des Urstoffes, Einheit des Seins und Seele sind dasselbe. So wie es in dem großen Wort der Inder ganz deutlich ist; das brahman, das alleine Sein, ist der atman, das Selbst, und umgekehrt das Ansich, das Selbst ist die wahre Wirklichkeit. Die Überwelt, die in dem Transzendenzerlebnisse erfaßt wird, ist der Einheitsgrund der Persönlichkeit in der Identität mit sich, die sich negierend gegen die Vielheit, den Wechsel, die Vergänglichkeit, den Widerstreit der Welt behauptet, eben als transzendentes reines Sein, als das Selbst, die Dieselbigkeit, die Identität an sich. So begründet sich die Erneuerung des Seelenglaubens, die hier angetroffen wird, so wird er die Ausdrucksform für das Erlösungsstreben. So wird hier die Religion individualisiert, auf die Erlebniseinheit des Subjektes gestellt, in das Innere des Subjektes zurückverlegt.

2. Was sich in diesem Motivationszusammenhange von diesem Ansatze aus ergibt, das ist die sog. mystische Naturreligion, der eine Zweig dieses Typus der prophetischen oder Erlösungsreligion.

Was besagt mystische Naturreligion? Naturreligion, d. h. diese Religion geht aus der Naturverehrung, der Naturmythologie hervor, ist ihre letzte Steigerung. Das besagt insbesondere, die Überwelt, die Transzendenz, die sich hier ergibt, ist eben nur eine Überwelt, keine

Innenwelt, eine höhere Außenwelt, eine höhere Natur, ein Hyperphysisches, ein Supranaturales, aber doch wieder eine Art Natur, ein Substanzartiges, eine für sich bestehende dinghafte Realität, eben ein alleines Sein, nicht positiv Innenwelt, nicht positiv Geist, nicht wahrhaft Persönlichkeit. Deswegen ist von Naturreligion zu sprechen. Und mystisch bezeichnet dabei zunächst, daß es sich doch um eine besondere Art von Natur, eine Übernatur handelt. Streng und eigentlich bezeichnet mystisch aber jenen Zusammenhang von Überwelt und Innenwelt, der die Wurzel des Transzendenzstrebens ist. Von da aus muß die Mystik überhaupt als religiöser Typus behandelt werden.

Ein Doppeltes ist dabei voranzuschicken. Einmal, die Mystik ist ein Gebilde gleichartigen religiösen Verhaltens, gleichartiger religiöser Erscheinung auf dem verschiedensten religiösen Boden. Wir treffen Mystik in den verschiedensten Religionen an und unter den verschiedensten religiösen Voraussetzungen, und immer ist sie das gleiche religiöse Verhalten. Zum anderen, die Mystik ist bei dieser Gleichartigkeit ein in sich höchst verwickeltes Gebilde mit scheinbar widersprechenden Zügen. Es kommt darauf an, in der Erklärung der Mystik aus dem religiösen Grundprobleme sowohl den Grund ihrer allgemeinen Verbreitung und der Gleichartigkeit ihres Auftretens wie ihrer inneren Verwickeltheit, ja Gegensätzlichkeit anzugeben.

Was den Namen angeht, so wird hier die Ableitung von der Wurzel μυ unterstellt, und zwar in der Bedeutung „schließen", „abschließen", „aussperren". Diese Bedeutung ordnet sich unserer Erklärung ein.

Der springende Punkt für das Verständnis der Mystik zu allen Zeiten, in allen Religionen und in allen ihren Formen ist in dem Zusammenhange von alleinem Sein der Überwelt und der Erlebniseinheit der Persönlichkeit, dem Seelengrunde, wie die Mystik gern selbst sagt, zu finden, in jenem Zusammenhange, den die indische Formel tat tvam asi klassisch bezeichnet. Mystik ist daraus zu verstehen, daß die Überwelt in Wahrheit die Innenwelt ist. Sie bezeichnet den Augenblick gleichsam, wo die Überwelt im Begriffe ist, sich als das zu erweisen, was sie ist, als Innerlichkeit, wo sie im Begriffe ist, Innenwelt zu werden, und umgekehrt, wo sich die Innenwelt in ihrer Hochspannung in die Überwelt verflüchtigt. Mystik ist Alleinheitsstreben, Alleinheitslehre, der stärkste Ausdruck des Einheitstriebes, der die Persönlichkeit ausmacht. Mystik ist die Begründung dieses Alleinheitsstrebens in der Erlebnistiefe der Persönlichkeit. Sie hat daher einerseits die Wärme und Lebendigkeit des Gefühles, die ganze Bewegtheit, das Fluten und Strömen des inne-

ren Lebens. Andererseits aber ist sie stets jener Zug zur Transzendenz als negierender Einheit, als Behauptung der bloßen abstrakten Identität, in der alles erstirbt. Das Bezeichnende für die Mystik ist gerade dies Mitteninnestehen zwischen „Überwelt" und „Innenwelt". Die Mystik ist das Transzendenzerlebnis in seiner Gefühlsinnerlichkeit. Sie verlebendigt einerseits die Überwelt, holt sie aus ihrer abstrakten Ferne in das Innenleben herein, und sie verflüchtigt andererseits die Innenwelt in das abstrakte alleine Sein der Überwelt als negierender Identität.

In der Mystik kann je nach der geschichtlichen Lage bald das eine, bald das andere überwiegen. Sie kann bald dem religiösen Fortschritt dienen, dem Weg von der Überwelt zur Innenwelt, von der bloßen Übernatur zum Geist und zur Persönlichkeit, so öfters in der vorchristlichen Religion und später etwa gegen den Deismus und Supranaturalismus, bald aber auch dem religiösen Rückschritte, indem sie die erreichte Erfahrung der echten unbedingten Innerlichkeit wieder in jene negierende Verflüchtigung der Innenwelt, in eine bloße Übernatur zurückbildet. So ist es vielfach auf christlichem Boden gewesen. Für das Christentum und seine Offenbarung als Ganzes bleibt die Mystik letztlich eine untergeordnete überlebte religiöse Stufe, weil in ihr die klare tiefe Erfahrung der Innerlichkeit, des Geistes, der Persönlichkeit wieder zum bloß Übernatürlichen, zum bloß Übersinnlichen herabgemindert wird, das dann doch wieder nur eine höhere Art von Natürlichem, Sinnlichem ist.

So versteht sich das eigentümlich Schillernde, Gleitende und Schwankende aller Mystik aus diesem Mitteninnestehen zwischen Überwelt und Innerlichkeit, zwischen abstrakter Transzendenz und vollem Gefühlsleben der Persönlichkeit. Das Wesen der Mystik aber ist und bleibt in allem Schwanken das Alleinheitsstreben der Transzendenz, diese negierende Identität des alleinen Seins, in dem alles versinkt. Ihr Grundbegriff ist das Absolute in seiner strengen Bedeutung des Losgelösten. Das Absolute ist vom Unbedingten sorgfältig und bestimmt zu unterscheiden ebenso wie Selbst und Ich, wovon später. Zum Wesen der Mystik gehört, das Unbedingte als das Absolute und die Ichheit als das Selbst, das Ansich, die Dieselbigkeit zu fassen. Das alleine transzendente Sein ist das Absolute, das Losgelöste der negierenden Identität. Daraus wird dann auch der Name verständlich, das Abschließen, Ausschließen. Das μυ bezeichnet das Losgelöste, Abgeschlossene, das negierend Identische, die Sammlung in negierender Einheit, d. h. in einem transzendenten alleinen Sein. Das μυ bezeichnet auch das Geheime als den inneren Seelengrund. Der alte Sinn des Überweltgedankens als des „ganz anderen", des Unzugänglichen, Jenseitigen lebt darin. Der

Name bezeichnet also aufs beste, was als Wesen der Sache herausgehoben wurde.

Aus diesem Allgemeinbegriffe der Mystik ergeben sich ihre mannigfachen Erscheinungsformen.

Das Auffallendste und Beherrschende an der Mystik ist immer das starke Einheitsstreben. Darin steckt auch das Nichtigkeitsgefühl des Transzendenzerlebnisses. Die Mystik ist Vernichtung, Absterben in negierender Identität, Versenkung, Aufgehen in das alleine Sein. *ἕνωσις, ἅπλωσις* ist der Ausdruck dafür. Dieses Einswerden bedingt den monistischen und individualistischen Zug der Mystik. Darin ist wieder jenes Zusammentreffen von Transzendenz und Individualisierung gegeben, das ja auch nebenbei sprachlich in dem Doppelsinn von Alleinsein ausgedrückt ist. Monistisch und individualistisch zugleich zu sein, entspricht dem Prinzipe des Absoluten und des Selbst.

Der Monismus der Mystik, begründet in der vernichtigenden Identität des Absoluten, ist der Zug zur Weltverneinung, in dem die Mystik gipfelt, die Richtung auf ein Jenseits. Darin wieder liegt die Abgewandtheit der Mystik von tätiger Wertverwirklichung, von den Kulturwerten, die Neigung zur Kulturfeindschaft. Daraus folgt weiter die Richtung auf das identische Beharren, auf die reine Dieselbigkeit. Das ist die Passivität, der Quietismus der Mystik. Die Mystik in dieser ihrer negativen Transzendenz verneint alle Vielheit und Besonderheit, Mannigfaltigkeit, verbindet sich daher mit keiner bestimmten, haftet an keiner bestimmten und schließt daher andere nicht aus. Sie sind ihr alle gleichgültig. Die Mystik ist daher duldsam, besser indifferent. Und sie kommt von den verschiedensten Ausgangspunkten zu dem gleichen. Aus dem Monismus des mystischen Zieles folgt die Gleichartigkeit der Stimmung, des Verhaltens und auch des Ausdruckes. Die mystische Sprache wird eintönig wie ihr Ziel, sie sagt stets das gleiche und darum klingt sie in der verschiedensten Umwelt, von den verschiedensten Ansätzen aus so ähnlich, daß sich die Mystiker aller Orten und Zeiten wie von selbst verstehen. Aus dem abstrakten negativen Monismus des Zieles ist die auffallende Einheitlichkeit und Gleichartigkeit der Mystik allüberall zu verstehen.

Die Mystik ist individualistisch, sie ist auf das Selbst gestellt. Daher das berühmte *μόνος πρὸς μόνον*. Es bleibt jeder für sich „allein". So sehr die Mystik sich gleichsam von Mensch zu Mensch überträgt und ähnliches Leben in anderen weckt, so bildet sie doch nicht eigentlich Gemeinschaft, höchstens Gleichheit. Das ist wieder die negative Identität, das *μυ*. Jeder ist mit seinem Gott „allein", und Gott ist hier das

ureine transzendente beharrende ungeteilte Sein an sich, das jeder in seinem Seelengrunde in sich trägt.

Monistisch-individualistisch ist auch der Heilsgedanke der Mystik, er geht eben auf jene negative Identität, das Aufgehen in das alleine Sein, das Versinken, Verwehen, Verlöschen. Zum alleinen Sein erhebt sich der Mensch, indem er die Identität des Seelengrundes negativ heraussetzt. Das ist Ekstase, das reine Transzendenzerlebnis, in dem das Subjekt all seine konkrete Mannigfaltigkeit negiert, bloße verneinende Identität, Entleerung von allem Gehalt. Das ist dieses Heraustreten, das Eingehen in das Alleine bedeutet. Die Ekstase ist der Gipfel der Richtung auf das Alleine, der Sammlung, der Kontemplation, die Festlegung des Subjektes auf einen Punkt gleichsam. Zur Herstellung oder Erreichung der Ekstase dient die Askese. Das ist Lösung des Subjektes von aller Wertverbindung, in der es steht, das Abtöten aller Begierde, wie man sagt, eben das Absterben überhaupt, die Ataraxie, die Apathie, die Epoche, das identische Ansichhalten, wie die griechische Ethik, die sich in dieser Linie bewegt, sagt. Gar nicht handeln ist besser noch als gut handeln. Auch das gute Werk ist vom Übel, weil es noch an die Welt oder irgendeine Endlichkeit bindet. Lösung von aller Welt ist der Heilsweg, die Weltverneinung und Selbstverleugnung, wenn man darunter eben jene Abtötung der Begierden, die Vernichtigung in dem negativ-identischen Alleinen, in dem Ansich versteht. Loskommen vom Leid, vom Unwert, vom Widerstreit und von der Vergänglichkeit, vom Dasein, das als solches Leid ist, ist das Ziel. Jeder kann nur für sich selbst in Ekstase und Askese sich lösen. Diese Erfahrung des Leides und des Unwertes als eines Weltschicksales, als des gleichen Zustandes aller Kreatur ist das Mitleid, das noch als Beziehung bleibt, als Gleichleid eigentlich, erfüllt zwar von derselben Sehnsucht nach dem Alleinen. Das Leid mildern zu wollen, wäre Selbstbetrug, man kann ihm nur ganz entfliehen, man kann es auch nicht positiv aufheben, man kann ihm nur durch Selbstvernichtung zu entrinnen suchen. So steigert sich die Mystik in ihrem Prinzip der negativen abstrakten Identität des Absoluten und des Selbst von der ganzen Stärke der Wertwiderstreitserfahrung bis zur strengsten Weltverneinung.

Das ist die eine Seite der Mystik, die Verflüchtigung der Innenwelt zur Überwelt, ins Jenseits der negativen Identität. Dem gegenüber steht die andere Seite, die Begründung der Überwelterfahrung in der Erlebnistiefe der Persönlichkeit, das Ergreifen der Überwelt als Innenwelt.

Darin begründet sich dann die ganze Gefühlsinnerlichkeit der Mystik,

die spontane Kraft des Gemütes in ihr, mit allen Wundern, Rätseln und Köstlichkeiten des persönlichen Lebens, mit zartesten Stimmungen und kräftigsten Willensantrieben. Nach jener ersten Seite war die Mystik kontemplativ, ja mit ihrer Beziehung auf das jenseitige reine Sein in dieser Kontemplation geradezu rationalistisch, richtiger intellektualistisch. Es ergibt sich gerade von der Richtung auf ein absolutes Sein aus eine intellektualistische theoretisierende Mystik. Nach dieser zweiten Seite ist die Mystik lebendiges Gefühl, konkretes anschauliches Innewerden. Beide Seiten sind aus dem Erklärungsgrunde der Mystik zu verstehen.

Die ἕνωσις, ἅπλωσις, das Einheitserlebnis wird nun bestimmt als ἔρως, als Minne, als Liebe, als bhakti der Inder. Hier steht die Mystik in der Ahnung des Höchsten der Religion, der lebendigen Gottesnähe, des Ergriffenseins von dem Unbedingt-Persönlichen, der Gottesnähe im eigenen Inneren, der Persönlichkeit als Gotteswirklichkeit am Endlichen, der Gewißheit, daß die Persönlichkeit als solche das Unbedingte ist, daß jede Persönlichkeit Ergriffensein von Gott ist, daß in jeder Persönlichkeit Gott erfahren wird als Grund der Möglichkeit ihrer Einheit überhaupt, der Gottesebenbildlichkeit. Dann wird die Mystik der Ausdruck für lebendige erfüllte eigengewordene Religion überhaupt. Hier stößt die Mystik bis in das tiefste Geheimnis göttlicher Offenbarung vor.

Aber auch hier mischt sich der andere Zug, der Fehler im Prinzipe des Absoluten und des Selbst ein, die negativ-abstrakte Identität. So erhält die Mystik nicht Gottesgemeinschaft, sondern Vergottung. Aham brahman asmi, ich bin Gott, tönt es in allen Sprachen der Mystik. Weil die unbedingte Einheit persönlichen Lebens als abstrakte Identität des Absoluten gefaßt wird, darum solche Vergottung als einfache Identität mit Gott statt der Gottesgemeinschaft, darum eben das alleine Sein statt des lebendigen Gottes. Darum schwankt die Mystik haltlos zwischen unendlicher Gottesferne und unmittelbarer unvermittelter Gottesnähe; sie kennt nicht die echte Gottesgemeinschaft, und das alles, weil sie doch nicht das Spezifische des persönlichen Lebens, die spezifische Einheit, die darin stattfindet, erfährt und begreift. So ist auch die köstlichste Blüte der Mystik letztlich noch taub und leer, um dieser negativen Identität des Transzendenzstrebens willen, die dieser ganzen religiösen Stufe zugrunde liegt. Das Vorschlagende bleibt doch die Verflüchtigung der Innenwelt zur Überwelt, die Vernichtigung im alleinen Sein, die Weltverneinung und Selbstabtötung, das Heil als das bloße Loskommen vom Leide und Unwerte, als bloße „Erlösung“. Doch an ihrem tiefsten Punkte rührt die Mystik an das eigentliche Persönlichkeitserlebnis, an

die Offenbarung des lebendigen persönlichen Gottes mit allem, was darin enthalten ist, die dann der Gehalt des Christentums und seiner Heilserfahrung, seiner Weltüberwindung und Sündenvergebung ist.

So sind die scheinbar gegensätzlichen Seiten der Mystik aus dem Grundgedanken jenes Zusammenhanges von Überwelt und Innenwelt zu verstehen.

Hinter aller Mystik steht noch die schwere neue Unseligkeit, die schon geschildert wurde, die Erfahrung, daß die abstrakte Identität wieder nur der selbständige absolute Unterschied, das „ganz andere" ist, daß wahre Einheit im Absoluten und im Selbst nicht erreicht wird. Deswegen bleibt die Mystik auch so individualistisch. Das ist das letzte religiöse Scheitern der Mystik, immer neu erfahren als der unselige Wechsel von ekstatischer Erhebung und tiefster qualvollster Depression, als das Mühen und Ringen um Abtötung, das doch nie der religiösen Not Genüge tun kann, dieses Selbstschaffen des Heiles, das doch nie zur Ruhe kommt, als dieser oft hervorgehobene Widersinn, daß der Mystiker sein eigenes Verlöschen, sein eigenes Vernichtetsein noch selbst genießen will. In dem allen steckt jene grundsätzliche Unseligkeit der bloß negierenden abstrakten Identität.

Gemäß dieser prinzipiellen Erfassung der Mystik ist die Entwicklung der mystischen Naturreligion noch weiter zu schildern.

Die Ansatzpunkte der neuen religiösen Bewegungen innerhalb der antiken Kulturvölker sind schon herausgehoben worden. Das neue Transzendenzerlebnis bahnt sich zunächst aus der Schwungkraft und der Hochspannung des national-kulturellen Wertlebens heraus als starkes Einheitstreben an. Die Hervorbringung und Ausgestaltung dieses Strebens ist der Pantheismus. Er ist die Fortentwicklung des polytheistischen Pantheons auf dem Wege zum alleinen Sein der Transzendenz. Es ist eine einheitliche Macht in allen Göttern, ein einheitliches Göttliches. Der alte mana-Gedanke von der Kraftsubstanz drängt hier vor. Dem Pantheismus wieder voraus geht der Monarchianismus. Darunter ist die Herrschaft des obersten Gottes in der Götterfamilie zu verstehen, des obersten Gottes, von dem die anderen Götter dann mehr und mehr nur besondere Tätigkeiten und Gestaltungen darstellen. Der Monarchianismus führt zum Pantheismus, indem dieses einheitliche göttliche Sein als solches herausgesetzt wird. Im Pantheismus lebt viel von der Stimmung des heroischen Sinnes, in ihm überwiegt die ursprüngliche Seligkeit des Einheitserlebnisses.

Es ist ein einheitliches göttliches Sein, das alles durchdringt. Darin fühlt sich die Hochspannung tätigen Werterlebens. Stoizismus und Brahmanismus in ihrem Ursprunge besagen solchen Pantheismus.

Der Pantheismus gerade in seiner Hochspannung des Wertgefühles und des Einheitsbedürfnisses führt dann in um so bitterer Erfahrung des Wertwiderstreites zu dem Umschlage in das neue Transzendenzerlebnis. Das Negative der Transzendenz, das Gefühl der Nichtigkeit alles Endlichen tritt hervor, und der Pantheismus mit seinem alleinen Sein wandelt sich in den Pessimismus der Weltverneinung und Selbstvernichtung, jenes Loskommenwollen vom Leide und Unwerte, von der „Welt" überhaupt. Das ist dann die Wendung etwa zum Neuplatonismus und zu den Sektenreligionen der Inder, zuhöchst zum Buddhismus. Das alleine Sein wandelt sich in das Nichtsein, darin zeigt sich die negative Identität; als solche ist das Sein das Nichts. So wird schon das brahman, das alleine Sein, das „Nein, Nein" genannt; auch sonst nennt die nun recht einsetzende Mystik das alleine Sein das absolute Nein; das Ureine des Neuplatonismus kann nur negativ bestimmt, nur in Verneinungen erlebt werden. Das ist alles dieselbe Wendung zur Transzendenz. Im Buddhismus wird dann vollends der Nirvanagedanke ausgeprägt, wird das transzendente alleine Sein offenkundig das Nichts, in das alles verweht und verlöscht. Es ist dieses kalte „Nein, Nein", das freilich die Menschheit nicht verträgt und alsbald mit irgendwelchen positiven Vorstellungen der Ruhe, des Ausruhens, des seligen Beharrens verhüllt. Als ungeheure Unseligkeit bricht aber dieser Nihilismus immer wieder in der Qual der Weltverneinung und Askese auf, die nicht zum Heil, zur Erfüllung loskommt. Diese Qual vertieft das religiöse Grundproblem bis in seine letzte Folgenotwendigkeit, sie ist das Heilsbedürfnis der antiken Welt, die in der mystischen Naturreligion ihr Genüge nicht zu finden vermag und in der sich so der Boden für das Christentum bereitet.

In dieser Bewegung vom Monarchianismus und Pantheismus zum Ureinen, zur Transzendenz, zum Pessimismus der Weltverneinung, zum Nihilismus letztlich treten religiöse Motive aus der primitiven Unterschicht der Nationalitätsreligion ein und geben der mystischen Naturreligion ihr lebendiges vorstellungsmäßiges Gepräge, wie es in dem religiösen Synkretismus der in einen einheitlichen kulturell-politischen Entwicklungszusammenhang mündenden Mittelmeervölker vorhanden ist. Es sind besonders die beiden schon in der Schilderung des allgemeinen Werdeganges dieser Stufe berührten religiösen Motive, das neue Lebensproblem, das sich an die alten Vegetations- und

Himmelsmythen und -kulte knüpft, und der animistische Seelenbegriff, der sich in diesem Zusammenhange zum mystischen vertieft.

Der Monarchianismus der sich auswirkenden Nationalitätsreligion hat als naturreligiöse Grundlage die Himmelsmythologie, insbesondere den Sonnenmythos und -kult. Die solare Grundlage des Monarchianismus kommt überall klar heraus. Es ist die sieghafte Sonne oder der umfassende Lichthimmel, die hier die Grundlage bilden. Dieser Monarchianismus geht dann durch die alleine Lichtsubstanz, die den mana-Kraftstoff bedeutet, in den Pantheismus und sein absolutes Sein über. Ihm ordnet sich das neue Lebensproblem und der Heilgötterglaube, der sich um es bildet, ein, ebenso wie dann auch der mystische Seelenbegriff hier Anknüpfung findet. Das neue Lebensproblem ist die erste Gestalt des Transzendenzstrebens; am Rätsel von Leben und Tod zeigt sich immer am eindringlichsten, auch dem einfachen Empfinden am verständlichsten, die Wertwiderstreitserfahrung und die Sehnsucht, die daraus erwächst. Das Transzendenzstreben stellt sich so als die Sehnsucht nach einem neuen Leben, einem dem Tode entnommenen, „ganz anderen" Dasein, nach Unsterblichkeit, nach einem Wiedererstehen aus dem Tode in einem unvergänglichen Sein, nach *παλιγγενεσία* dar. Und diese Sehnsucht knüpft sich an Mythen und Kulte, in denen von einem sterbenden und wiedererstehenden Gotte gehandelt wird. Man sucht Verbindung, Lebensgemeinschaft mit diesem Gotte, um an seinem Dasein und seinem Schicksale teilzunehmen. Man findet solche Verbindung in alten archaischen Kulten und Opfergebräuchen, in Schaustellungen und Nacherleben der Geschichte des Gottes, in alten Sühnopferriten, die in der Teilnahme an der gleichen Speise, an Fleisch und Blut des Opfertieres bestehen, in Kulten, die in geheimer Abgeschlossenheit mit der Weihe des „ganz anderen" begangen werden, den Mysterien. Diese Heilgötter, meist aus Vegetations-, Mond- oder Sonnenmythen gestaltet, werden dann leicht als Untergötter mit besonderer Heilsaufgabe und Heilstätigkeit dem monarchianistischen Obergotte beigeordnet, wohl auch unter Hinzunahme der Nacht- und Erdgöttin zu Dreiheiten zusammengefaßt. Solche Heilgöttermythen finden sich überall im östlichen Mittelmeerbecken, der letzte Höhepunkt ist ja der Mithrakult geworden. Licht und Leben sind die Losungen dieser religiösen Bewegung und ihres Heilsuchens, das sieghafte Licht und das unvergängliche Leben als Hinauskommen über den Wertwiderstreit.

Dazu kommt, zumal mit der Steigerung des Transzendenzstrebens, der mystische Seelenbegriff, der zum Ausdruck des neuen Erlösungsbedürfnisses wird. Er verbindet sich wieder leicht mit der Lichtreligion.

Die Seele erscheint als der in die finstere Materie versprengte Lichtfunke, der in die Fülle des Lichtes zurückstrebt. Je weltverneinender die mystische Naturreligion wird, je mehr das Negative der Transzendenz und des Nichtigkeitsgefühles überwiegt, desto mehr drängt der Motivkreis des mystischen Seelenbegriffes vor. Neben die παλιγγενεσία tritt nun die σωτηρία als Heilsausdruck. „Löse deine Seele von aller Endlichkeit, rette deine Seele.“ Die Seele ist ein Stück Überwelt, ein Hereinwirken der Überwelt in diese Welt. Und wie die Seele an dem Körper haftet, so auch andere Wirkungen der Überwelt an sinnlichen, außenweltlichen, körperlichen Vorgängen. Es zeigt sich, daß die Überwelt, die Übernatur doch wieder nur eine höhere Außenwelt, eine höhere Natur ist. Sie wirkt naturhaft in diese Welt herein, wie eine Macht dieser Welt selbst. An bestimmte materielle Vorgänge knüpfen sich überweltliche Wirkungen wie die Seele an den Körper. Uralte Magie dringt wieder aus der religiösen Unterschicht hervor. Die Seele erhält so Hilfe in ihrem Streben nach oben, Unterstützung aus der Höhe. Der innerlich lebendige Zusammenhang von Überwelt und Innenwelt verwandelt sich in naturhafte Wirkungen der Überwelt. Alte Manavorstellungen werden wieder wirksam. Die Materialisation der Heilwirkungen führt auf sakramentale Weihungen, an denen die mystische Naturreligion reich ist. Immer geht es um Zuleitung übernatürlicher Kräfte, die der Seele auf ihrem Heilswege zu Hilfe kommt. Dieser Heilsweg bestimmt sich dann im Fortgange der Transzendenzreligion immer strenger und einfacher im Sinne der Weltverneinung und Selbstvernichtung, der Ekstase und Askese, der Lösung von der Welt, der negativen Erlösung.

Diese sich gleichsam ausklärenden rein mystischen Verhaltungsweisen sind naturreligiös in den Erscheinungen der Orgiastik, Enthusiastik, Kathartik, Mantik vorgebildet, welche in der Krisis der Nationalitätsreligion wieder ausbrechen und für die mystische Naturreligion kennzeichnend werden. Die mystische Versenkung, Verflüchtigung und Vernichtigung erscheint in der Gestalt alter Betäubungs- und Aufregungskulte mit der Entrückung und Verzückung, die darin erfahren wird. Es schwindet das Gefühl individuellen Daseins, es ist ein Herausgehobenwerden aus den Schranken der Endlichkeit, ein Sichvergessen, Sichverlieren, Sichhingeben an grenzenlose Einheit des Seins, und darin bricht alle zusammengepreßte und aufgestaute Leidenschaft der Wert- und Wertwiderstreitserfahrung los. Es ist das Abwerfen aller Besonderheit, das „Heraustreten“, die Ekstase. In diesem Zusammenhange treten Wollust und Grausamkeit als religiöse Motive, als Vermittlung der ekstatischen Erregung auf. Es ist der dunkle natur-

hafte Unendlichkeitsdrang. In wilder Geschlechtsleidenschaft lebt das Gefühl der unerschöpflichen Allfruchtbarkeit, schrankenloser Verschmelzung alles Seins in dieser Allfruchtbarkeit. Die ewige Zweiheit der Geschlechter soll aufgehoben werden, Selbstverstümmelungen, Entmannungen, hermaphroditische Gottheiten gehören hierher und erklären sich so. Grausamkeit ist Vernichtung alles Endlichen, Lust an der Vernichtung, an dem Schmerze, den alle Vernichtung bedeutet, das alles als Ausdruck des Einheitstriebes, des Transzendenzstrebens. Es ist das Aufgehen, das Zugrundegehen des Endlichen im Alleinen, das ja letztlich das Nichts ist. So ist Grausamkeit naturhafter Einheitstrieb, darin der Wollust verwandt. Die oft beobachtete pathologische Verbindung ist nicht ohne inneren Grund. Es ist dieselbe Grenzenlosigkeit der Verschmelzung. So ordnen sich Wollust und Grausamkeit als orgiastische Erscheinungen ein.

In der Kathartik, dem Reinheitsstreben, kündigt sich auch die negative Identität der Transzendenz an. Rein ist etwas, das identisch, unvermischt in abstrakter Identität verharrt. Reinheit ist solche negative Selbstbehauptung, ein „absolutes" Sein. So liegt das Auftreten der Kathartik, die Erneuerung alter tabu-Riten durchaus im Zuge des Transzendenzstrebens und gehört zu den Eigentümlichkeiten der mystischen Naturreligion.

Alte Magie erneuert sich darin, daß sich das Subjekt als aufgehend in dem alleinen Sein mit der alles durchdringenden Wirkungssubstanz erfüllt. Weil es sich mit dem absoluten Sein einigt, wirkt es durch dieses in allen Dingen, die ja nur in diesem Sein und durch es bestehen, wirkt es durch die Verwandtschaft aller Dinge im alleinen Sein. Dahin gehört dann auch die Mantik, das Erkennen und Schauen über alle endliche Vermittlung und die Grenzen sinnlicher Wahrnehmung hinweg in die Ferne des Raumes und der Zeit, Wahrsagen, Hellsehen und Visionen. All die rätselhaften Erscheinungen an den Grenzen von Leib und Seele, die völlig in der Aufregung dieser gärenden Not verschwimmen, kommen hinzu. In der stürmischen krisenhaften Erregung zerschmilzt die Gliederung des psychophysischen Baues in ein flüssiges Ineinander von Leib und Seele. Zu der Ekstase, der Verflüchtigung des Leiblichen tritt die Vision, in der die Allgewalt inneren Lebens die leiblichen Organe unvermittelt zu Funktionen anregt und bestimmt. Es ist immer das sich dunkel und naturhaft regende unbedingte Persönlichkeitserlebnis, das so eingepreßt sich zur negativen Transzendenz übersteigert, bis es die Freiheit positiver Offenbarung und Erfüllung findet.

So etwa gliedern sich die einzelnen Erscheinungen dieser religiösen

Art zu einem Ganzen im mystischen Grundgedanken. Die mystische Naturreligion gleichsam in diesem status nascendi sehen wir in klassischer Gestalt in dem religiösen Synkretismus der hellenistisch-römischen Welt, in der großen religiösen Bewegung, die vom östlichen Mittelmeerbecken in starker Angleichung der sich auflösenden Nationalitätsreligionen ausgeht. Auch in der gärenden Religionsmasse des Hinduismus haben wir sie typisch vor uns. Die Entwicklung der mystischen Naturreligion geht besonders auf indogermanischem Boden vor sich, wenn auch die Nationalitätsreligionen anderer Völker wirksam mit eintreten. Die abgeklärte und folgerichtige Gestalt findet sie im Neuplatonismus und Buddhismus, in denen sie sich dann in sich erschöpft.

3. Der andere Zweig des religiösen Typus der dritten Stufe, der prophetischen oder Erlösungsreligion, der als ethische Gesetzesreligion zu bezeichnen ist, ist auf semitischem Boden gewachsen, in wirklicher Entfaltung allein bei den Juden und auf der Grundlage des Judentums dann in reinster Ausprägung im Islam. Die jüdische Religionsgeschichte ist daher das große weltgeschichtliche Gegenstück zu der griechisch-indischen. Auf indogermanischem Boden haben wir Motive der ethischen Gesetzesreligion in der kräftigen, durch Zarathustra prophetisch vertieften und erfüllten Nationalitätsreligion des Parsismus, der zweifellos die Entwicklung des Judentums erheblichst beeinflußt hat.

Wo die Semiten, aus ihrer Völkerkammer Arabien in das alte Kulturland der Küste und der Zweiströme vorbrechend, selbst zu Kulturnationen im eigentlichen Sinne herangewachsen sind, da sind sie auch den Weg der Nationalitätsreligion nach Art der indogermanischen Entwicklung zu einem polytheistischen Pantheon auf naturmythologischer Grundlage hin gegangen. Auch die Juden haben von der ursemitischen Religion aus, die wir etwa nach Analogie des altarabischen Heidentumes rekonstruieren können, in Zeiten der Blüte ihres Gemeinwesens Neigungen und Strebungen in dieser Richtung bekundet. Aber allein schon das nationale Schicksal dieser Stämme hat sie von dem Wege der anderen semitischen Völker zurückgehalten und in ihnen einen neuen religiösen Typus aus der primitiven Anlage heraus gestalten helfen. Der Typus der ethischen Gesetzesreligion ist so enger mit dieser nationalen Entwicklung und der sich in ihr darstellenden Religionsgeschichte verbunden.

War in der mystischen Naturreligion das naturmythologische Moment des Überweltgedankens, wie er sich in dem vertieften Transzendenzerlebnisse dann wieder typisch heraussetzte, das Vorschlagende, so ist in der ethischen Gesetzesreligion das Vorherrschende der Animismus und zwar besonders in der Form des Ahnenkultes und des mit ihm ver-

bundenen Stammesethos, und der Urheberglaube, beides gipfelnd in der Erfahrung des Göttlichen als persönlichen ethischen Willens, das Personifikationsmoment also. Aber wie in der mystischen Naturreligion und in ihrem Heilsgedanken ein wichtigstes Stück des Animismus, der mystische Seelenbegriff wirksam ist, so ist umgekehrt in der ethischen Gesetzesreligion auch das religiös Große des Naturalismus lebendig als stark empfundenes Abhängigkeitsgefühl. Diese religiöse Machterfahrung wirkt aus dem Motivganzen des Naturalismus hier herein, so wie sie ja notwendig in aller Religion gegeben ist. Die Machterfahrung und das Abhängigkeitsgefühl ist sehr stark, ja wesensbegründend in den Ansätzen der ethischen Gesetzesreligion enthalten. Der semitische Gottesname ist ja allgemein El, Baal, d. h. Macht, Herr.

So haben wir als Ausgangspunkt der jüdischen religiösen Entwicklung Animismus als Ahnenkult besonders, Urheberglaube und die Machterfahrung als Abhängigkeitsgefühl. Der Animismus und der Urheberglaube zeigen ihre führende religiöse Bedeutung hier eben darin, daß das Göttliche von vornherein als ethischer persönlicher Wille gefaßt wird. Sein Gehalt ist das Stammesethos, wie es vom Ahnenkult her bekannt ist. Wir haben Ahnenkult in den Patriarchensagen, mit denen das Gottesbewußtsein wesentlich verbunden ist. Gott wird dabei offenbar als Urheber gedacht. Die Schöpfungsgeschichte des Alten Testamentes zeigt deutlichen Urhebercharakter. Das Stammesethos erscheint als der Inhalt des Bundes zwischen Patriarchen und Urhebergott. Der Urheber wacht besonders über dem Ethos, und mit ihm verbindet sich, um ihn sammelt sich das religiös so wertvolle Abhängigkeitsgefühl. Der vormosaische Gottesname Elohim wird wohl recht als Intensivum verstanden, als sehr starke gehäufte Macht. Der andere Gottesname El Eljon, der „Gott dort oben“, der „Gott in der Höhe“, klingt nach Urheberglauben. Auch sonst zeigt der milde freundliche vormosaische Gott Urheberzüge, er ist ein wenig deus otiosus. Das Wichtige aber ist, Gott ist persönlicher Wille, selbständige persönliche Einheit mit ethischem Gehalt. All das religiös Bedeutende und Fruchtbare des Urheberglaubens steckt darin. Das ist der Ansatz der ethischen Gesetzesreligion.

Er wird zum gewaltigen religiösen Erlebnis durch die Erweckungstat des Moses ausgestaltet. Hier ist stärkste Steigerung des Abhängigkeitsgefühles, der Machterfahrung in Überwältigung der Seele, in gewaltsam drohender Anforderung des Gottes. Der Gott des Moses, Jahve, hat im Zusammenhang dieser Steigerung des Abhängigkeitsgefühles stärkeren Natureinschlag, eine packende schreckende Machterweisung in gewaltsamen Naturvorgängen, wie Gewitter, Sturm und

Erdbeben. So, in dieser gewaltsamen Machterweisung seines Gottes, welche die Seele erschüttert und überwältigt, drängt sich Moses die Unbedingtheit des ethischen Wertes, das Ergriffensein durch sie auf. Die ethisch erfüllte Persönlichkeit seines Gottes tritt ihm mit stärkster Machtäußerung entgegen. Das Ethos ist überwältigende Macht. Die Unbedingtheit des Wertes, des Sollens bezeugt sich in dieser überwältigenden Gottesnähe. Gott ist persönliche vom Ethos erfüllte und darin überwältigende Macht. Darum ist Heiligkeit im uralten Sinne des mana und tabu das Eigenste dieses Gottes. Von dieser Anforderung aus, die er im Stammesethos angelegt findet, ruft Moses seinen armen geknechteten Stammesverband zu Selbstgefühl seines Stammeswertes, zu nationaler Freiheit mit göttlichem Machtgebot auf.

Die Stärke, das schlechthin Überwältigende dieser Machterfahrung führt zum Monotheismus. Die Vorstufe des Monotheismus in diesem religiösen Typus, das Gegenstück gewissermaßen zum Pantheismus der mystischen Naturreligion ist der Henotheismus, die Monolatrie, die Verehrung des einen Stammesgottes, in der das Einheitsgefühl des Stammes liegt. Neben diesem gibt es zwar noch andere Götter, die der anderen Stämme, aber sie werden nicht verehrt, sie verschwinden immer mehr in Wesenlosigkeit. Je mehr sich die Juden von ihrem Gotte abhängig und überwältigt fühlen, desto mehr müssen sie ihn als weltbeherrschende Macht erkennen. Die Stärke des Abhängigkeitsgefühls und des Überwältigtseins geht auf eine schlechthin überlegene Macht, eine Macht, der gegenüber nichts unabhängig besteht, die also einheitlich ist. Der Monotheismus, der Glaube an den einen Weltengott, erwächst aus der Stärke des Ergriffenseins. Die unbedingte überwältigende Macht ist eben universal. So liegt in der Gotteserfahrung des Moses der Zug vom Henotheismus zum Monotheismus begründet. So gehen die Juden den Weg vom einheitlichen Stammesgott zu dem einen Weltengott, der diesen Stamm, dieses Volk erwählt. Daß die Juden diese universale göttliche Einheit nicht pantheistisch fassen, davor schützt sie ihr Ausgangspunkt, die Erfassung Gottes als persönlichen Willens und das Überwältigtwerden durch das Machtgebot gerade des Ethos. Gott ist hier nicht das Ureine, das reine transzendente Sein der abstrakten Identität, er ist der lebendige persönliche ethische Wille in aller Machterfahrung.

Noch ein anderes ist mit der religiösen Erfahrung des Moses gesetzt, das kennzeichnend für die ethische Gesetzesreligion ist. Das ist die Verbindung von ethischem Verhalten und eudämonistischer Wohlfahrt. Das ist ja uralte Stammesweisheit. Verhalten sich alle gut, d. h. so,

wie es das Stammesethos erfordert, so geht es dem Stamme wohl, so gedeiht er. Es ist das ja auch der immer wiederkehrende Vorgang bei aller Erziehung. Die Erziehung zum Ethos geht so vor sich, daß sich der zu bildende Mensch von dem fremden Willen, der etwas von ihm verlangt, abhängig weiß. Das Ethos erscheint hier um seiner überindividuellen Unbedingtheit willen als ein fremdes überwältigendes Machtgebot, das an die Menschen ergeht. Es erscheint als ein fremder Wille, weil es sich gegen die eigenen Wünsche und Neigungen erhebt. Das ethische Urphänomen des Sollens wird darum als fremder Wille, als fremdes Machtgebot aufgefaßt. Das „ganz andere" der Überwelt erscheint hier in dem Sollen, das den Wünschen und Neigungen mit unbedingtem Anspruche entgegensteht. Darin liegt auch ein Vernichtigendes, das zu aller Überwelt ja gehört, ein Vernichtigen der entgegenstehenden Neigungen und des Menschen, der diesen folgt. Das Ethos als Sollen und so als Forderung eines fremden Willens wird Gesetz. Von der Erfüllung des Gesetzes aber, vom Gehorsam hängt die Wohlfahrt ab.

So wird die ethische Gesetzesreligion begründet. Ihr Grundgedanke von entscheidendem, unverlierbarem religiösen Werte ist der von der ethischen Persönlichkeit, dem ethischen Willen als überwältigender weltbezwingender Macht.

Der Übergang zur eigentlichen dritten Stufe der Religion vollzieht sich durch die P r o p h e t e n und durch die nationale Zertrümmerung, in der sich die Lebensarbeit der Propheten bewährt. Nun kommt sowohl das prophetische, das Verinnerlichungs- wie das Transzendenzmoment, das in der ethischen Gesetzesreligion angelegt ist, heraus.

Die Propheten schöpfen die Tiefe der religiösen Erfahrung des Moses aus. Sie halten sein Werk als eine überlegene Religiosität gegenüber der Abwendung des Volkes zu der mythologischen Nationalitätsreligion in Zeiten der Blüte aufrecht. Sie vollenden die Entwicklung zum Monotheismus aus dem Henotheismus. Sie erfassen die reine Unbedingtheit des ethischen Wertes und vollziehen die Ethisierung, die Wertvertiefung des Gottesbewußtseins. Die Heiligkeit wird nun vollends als unbedingte Wirklichkeit des ethischen Wertes genommen. Wenn wir heilig seitdem gern, aber nicht ganz mit Recht mit vollendet sittlich gleichsetzen, so ist das die Wirkung der jüdischen Propheten.

Der Mystik entspricht hier der ethische Idealismus der Propheten, das ist die Hereinholung des Willens Gottes in das Gewissen, die Hinwendung zu Gott im Gewissen, die Entdeckung des Gewissens als der inneren Gottesgemeinschaft des Menschen, die Verinnerlichung des bloßen Gesetzes zu der im Gewissen erfahrenen Unbedingtheit der Per-

sönlichkeit. So wird erst die Gotteserfahrung recht aufgeschlossen. Die überwältigende fremde Macht, die befiehlt und deren Willensgebote der Mensch sich schlechthin beugt, wird verinnerlicht als die Unbedingtheit der werthaltigen Persönlichkeit selbst, die man im eigenen Inneren erfaßt. Daß Gott von vornherein als persönlicher Wille vorgestellt war, macht diese Vertiefung möglich. So ist das treibende Ziel der prophetischen Religion und des prophetischen Ringens die ethische Willenseinigung mit Gott, die Gottesgemeinschaft des Gewissens, und das ist, was hier der feinsten Innigkeit der Mystik entspricht und eine viel weiter führende religiöse Fruchtbarkeit in sich trägt.

Die Entwicklung zur Transzendenz und damit zur eigentlichen Gesetzesreligion wird durch das nationale Schicksal herbeigeführt, das die Propheten deuten. Die Propheten predigen das Überwältigende ihres Gottes und seines heiligen Willens. Sie rufen das Volk auf in Gewissenserweckung, indem sie es mit den Machterweisen seines Gottes, mit dem drohenden Strafgericht erschüttern. So vermögen sie das nationale Unglück zu deuten, als es dann wirklich hereinbricht. Ihr Werk ist die gewaltige geschichtliche Tat, daß gerade in der Unterdrückung, in der großen Leiderfahrung das Gottesbewußtsein des Volkes nicht zerbricht, sondern sich erst recht aufrichtet und festigt und damit das Volk rettet. Der Gott des Volkes ist auch der Herr über die anderen Völker, deren er sich bedient, um das eigene, das erwählte Volk dafür zu bestrafen, daß es die Stimme der Propheten nicht gehört und sich dem Willen seines Gottes entfremdet hat. Diese echt heroische Deutung hat das Volk aufrechterhalten und ihm seinen religiösen Weg gewiesen. Als es dann zurückkehrt, bildet sich aus der Nachwirkung des Prophetismus, aus der zerschmetternden Erfahrung des Strafgerichtes die eigentliche ethische Gesetzesreligion mit dem Ziele: Erfüllung des überwältigenden, strafenden Willens Gottes, des Gesetzes, damit das Volk aus seiner Vernichtung wiederhergestellt wird, durch die neue Weltherrschaft Gottes, die sich am erwählten Volke und durch es betätigt.

Das nachexilische Judentum, der **Judaismus**, ist also die ethische Gesetzesreligion. Auch hier haben wir das Hereindringen alter archaischer Kultformen, besonders Sühneopferriten, und Anschauungen, in denen man den echten ursprünglichen Willen Gottes erkennt, dessen Kenntnis in der Zwischenzeit verloren gegangen war. Der alte Natureinschlag des mosaischen Jahve kommt so wieder herein im Gegensatz zu der prophetischen Verinnerlichung, für die das Volk im ganzen noch nicht reif war, wenn sie auch in religiös bewegten Gemütern sich dauernd fortzeugte.

Warum die ethische Gesetzesreligion zu den prophetischen Religionen gehört, braucht nicht noch erst gesagt zu werden; es ist nur noch auszuführen, worin hier die Transzendenz und dementsprechend der Erlösungsgedanke besteht, in welchem Sinne also die ethische Gesetzesreligion Erlösungsreligion ist.

Sie ist Transzendenzreligion, weil und insofern das Ethos wieder als Gesetz, als Machtgebot eines fremden von außen herantretenden Willens, als ein „statutarisch" von außen Gegebenes erscheint. Der ethische Idealismus der Propheten war zugrunde gegangen, das Volk war ihm nicht gefolgt. Nun hatte es im Strafgericht seine Nichtigkeit, die überwältigende Macht seines Gottes erfahren, welcher zur Erfüllung seines Gebotes die Völker der Welt in Bewegung zu setzen vermag und den Widerstrebenden niederwirft. Dieses Nichtigkeitsgefühl äußert sich als ein neues Transzendenzerlebnis. Das Ethos ist starres Gesetz, Machtgebot. Es wird als solches gleichgesetzt mit den archaischen Kultvorschriften, die neu belebt werden. Diese erscheinen ebenso und in gleichwertiger Weise als göttliches Machtgebot wie das Ethos. Diese starre Gesetzlichkeit ist das Transzendenzerlebnis hier. Das starre Festhalten des Gesetzes ist der Ausdruck der abstrakten Identität der Transzendenz. Daraus folgt der Knechtssinn, der das Verhängnis des Judentums geworden ist. „Des Gesetzes strenge Fessel bindet nur den Sklavensinn, der es verschmäht." Es findet dabei eine Zerreißung von Jenseits und Diesseits statt, eine Zersetzung aller ursprünglichen Einheit durch trennendes Auseinanderhalten. Die Transzendenz als negative abstrakte Identität zeigt hier sogleich ihre Bedeutung als Prinzip des selbständigen Unterschiedes, des „Nein, Nein", als Prinzip der Trennung und Isolierung. So steckt in der Zerreißung von Diesseits und Jenseits, das doch gegeneinander verharrt, hier die negative Transzendenz und der Fluch, die Unseligkeit, die ihr anhaftet.

Das Endliche hat kein Recht auf sich, und es gibt sich doch nicht selbst schlechthin auf. Das Gesetz wird erfüllt in Gehorsam und mit der Unterwerfung des Geschlagenen. Aber hinter dem Gehorsam steht die Hoffnung auf Wohlfahrt, die Zuversicht, daß es nach der Erfüllung und um der Erfüllung willen dem Volke wieder wohlgehen wird. Das führt folgerichtig zu der Heuchelei, die in der Erfüllung des Gesetzes schließlich nur sich selber sucht. Es ist ein Dienst ohne Hingabe, es ist ein Nichtiges, um dessen Erhaltung man aber doch dient, ohne seiner froh, ohne in sich selbst und darum von sich selbst frei zu werden. Dieser Zustand der Gesetzesknechtschaft ist eine ganz ähnliche Unseligkeit wie in jenem „Umschlagen" der mystischen Naturreligion aus der negativen

abstrakten Identität in den isolierten Unterschied. Solange das Gesetz bloßes Gesetz bleibt, besteht eben diese Zerreißung. Um dieses ihres Knechtssinnes willen erschien den Juden das Evangelium Jesu von der Gottesgemeinschaft als Gotteslästerung. Insofern ist die ethische Gesetzesreligion Transzendenzreligion.

Die Erlösung erscheint hier als Vergeltung, als endgültiger Ausgleich von Gesetzeserfüllung, d. h. von Gerechtigkeit und Wohlfahrt. Erlösung ist Vergeltung, darin liegt wieder das Prinzip der Dieselbigkeit, der Gleichheit, der abstrakten Identität vor, die wir in der mystischen Naturreligion als die negative Selbstbehauptung des Loskommenwollens vom Leide und vom Unwerte antrafen. Das ist ganz parallel. Wir finden daher diesen Vergeltungsgedanken auch in der mystischen Naturreligion, z. B. in der indischen, stark ausgeprägt, wie umgekehrt die bereits erläuterten in abstrakter Identität begründeten Kathartik- und Absonderungsbestrebungen in der ethischen Gesetzesreligion auftreten. Die Erlösung als Vergeltung gestaltet sich zu der Zukunftshoffnung, zu dem Messiasglauben, der Erwartung einer Weltherrschaft Gottes, einer Neuordnung der Welt. Das alles bedeutet später Anknüpfung und Einkleidung für tiefere religiöse Offenbarungen.

An der Grenze des Judaismus erhebt sich gerade von diesem Vergeltungsgedanken aus das schwere Problem: der Gerechte leidet, das Hiobproblem. Es findet darin seine Lösung, die einen entscheidenden Fortschritt einleitet, daß es so Gottes unerforschlicher Wille sei, dem man sich schlechthin und ohne Anspruch zu beugen habe in Hingabe. Die große Befreiung, die darin liegt, hat sich nicht mehr auswirken können.

In dem „Knechtssinn" der ethischen Gesetzesreligion, in dieser unseligen Zerreißung des Lebens, die darin steckt, in der selbstischen Behauptung bei aller Nichtigkeit erwächst das Problem der Sünde. „Sünde" ist das Sondern, das Sichabsondern, eben jener sich isolierende Unterschied, den die abstrakte negative Identität des Absoluten und des Selbst bedeutet. Das Problem der Sünde ist der tiefste Punkt dieses ganzen religiösen Typus in seinen beiden Zweigen. Das Problem der Sünde ist der tiefe Zug auch und gerade in der Krisis des Judaismus.

Bei allem Verhängnis des Judentums, das sich dann in der Verwerfung des Evangeliums erfüllt, lebt in dieser ethischen Gesetzesreligion doch auch das große Prophetische, etwas von diesem ethischen Idealismus, von der Fröhlichkeit des aufgeschlossenen gottgewissen Herzens, der ethischen Willenseinigung mit Gott im Gewissen. Es ist das Erlebnis Gottes als persönlichen Willens, als ethischer Persönlichkeit von unbedingter Macht. Das ist von unverlierbarem religiösen Wert.

Darum ist das Judentum die Religion der Verheißung, um dieses seines Gottesbewußtseins willen. Daran knüpft sich der christliche Heilsgedanke. Hinzukommt die Zuversicht auf die Königsherrschaft Gottes, an die sich die Idee des Reiches Gottes anschließt, die tiefe Ahnung vom Leiden des Gerechten, die dann in der christlichen Verkündigung ihren Sinn empfängt, und das Problem der Sünde, dessen Lösung in der Botschaft der Sündenvergebung gewonnen wird. Überall leitet das Judentum hinüber in die Offenbarungs- und Versöhnungsreligion des Christentums.

Der Islam ist nichts ursprünglich eigenartig Typisches gegenüber dem Judentum, dessen Religionsgeschichte zur Kennzeichnung der ethischen Gesetzesreligion näher herangezogen wurde. Der Islam hat aus der Entwicklung des jüdischen Stammesgottes die zumal angesichts des Christentums naheliegende Folgerung gezogen, die nationale Beschränkung aufzuheben. Er tut das auch unter dem Zwange des bei ihm schlechthin beherrschenden Abhängigkeitsgefühles, aus dessen Stärke von vornherein der Zug zum Monotheismus hervorging. Die Machterfahrung ist der entscheidende Beweggrund dieses religiösen Lebens. Daher der entschiedenste, ja fanatischste Monotheismus und die strenge Vorherbestimmung in allen Dingen, ein Glaube an unumschränkte Allmacht und schlechthinige Durchsetzung dieser Macht. Islam heißt ja soviel wie Ergebung. Von Gott als ethischer Macht ist das Hauptwort das schlechthin Vorherrschende. Die Gesetzlichkeit ist noch äußerlicher und „statutarischer" geworden, wenn auch vielleicht stark vereinfacht. Ethisches Verhalten, Tugend ist Gehorsam. Die Erlösung ist noch einseitiger Vergeltung, der Jenseitseudämonismus noch ausgeprägter geworden, der Gerichtsgedanke stark betont. Religion ist, Gottes Wohlgefallen durch Gehorsam zu verdienen, und die Hoffnung, dann von ihm im Gericht für gerecht erklärt zu werden. Die unselige Zerrissenheit des Judentums ist hier nicht zum Ausdruck gekommen. Dafür sind freilich auch die tieferen Ansätze des Judentums, die zum christlichen Evangelium hinüberleiten, die sich im Problem der Sünde und des Leidens des Gerechten zusammendrängen, zugrunde gegangen. Der Islam erscheint als eine einseitige verflachende Ableitung von religiösen Gedanken des Judentums, darin als die normgerechte Ausprägung der ethischen Gesetzesreligion.

Bezeichnend für die im inneren Prinzip begründete Verwandtschaft der beiden Typen der dritten Stufe ist die Leichtigkeit, mit welcher der Islam Motive der mystischen Naturreligion aufgenommen hat. Der leidenschaftliche Einheitstrieb, der in der Machterfahrung, in dem Ab-

hängigkeitsgefühl, in der Lehre von der absoluten göttlichen Vorherbestimmung steckt, hat Neigungen zum Pantheismus, auch zur Weltverneinung und Weltflucht hervorgebracht. Das Prinzip der abstrakten negativen Identität, das sich auch in der ethischen Gesetzesreligion auswirkt, kommt darin zur Geltung.

4. Mit der Entwicklung des zweiten Typus der dritten Stufe ist der problemgeschichtliche Aufriß des religiösen Motivationszusammenhanges abgeschlossen, an dem sich der vom Grundproblem her angesetzte Allgemeinbegriff der Religion bewähren sollte. Vom Christentum kann hier noch nicht gesprochen werden. Denn dazu ist als Voraussetzung notwendig, die Bedingungen und Gründe der Wahrheit und Gültigkeit der Religion zu erörtern. Darin erst hat man die Verständnismöglichkeiten für die religiöse Wahrheit und die wahre Religion. Soweit es ohne systematisch-historische Aufnahme dogmatischer Betrachtung möglich ist, soll in dem Kapitel über die Idee der Religion das dargelegt werden, was zur Bewährung des hier aufgestellten Religionsbegriffes auch am Christentum dient.

Das Christentum vollzieht, so ist seine Stellung im Zusammenhange der dargelegten religiösen Motivation zu bezeichnen, den Übergang von der Überwelt zur wahren Innenwelt, von der Übernatur zum Geist, vom Übersinnlichen zur Persönlichkeit, damit von der Weltverneinung zur Weltüberwindung und Weltversöhnung, von der Selbstvernichtung und dem Gesetzesgehorsam zur Sündenvergebung in Gnade und Heilsaneignung im lebendigmachenden Glauben. Es ist der Übergang von der prophetischen Transzendenzreligion zur Offenbarungsreligion, von der Erlösung zur Versöhnung. In ihm löst und erfüllt sich das religiöse Grundproblem, das die vorchristliche Religionsgeschichte stellt und entfaltet. Darum gehört das Christentum in den Zusammenhang der allgemeinen Religionsgeschichte hinein und ist in ihr doch sui generis. Es gehört mit der übrigen Religionsgeschichte zusammen, wie eben die Lösung und Erfüllung zum Probleme gehört, und unterscheidet sich von ihr, wie eben Lösung und Erfüllung etwas anderes als Problemstellung, Finden etwas anderes als Suchen ist. Wenn von dem Christentum als der wahren Religion gesprochen wird, so ist das so zu verstehen, wie man von einem wahren Freunde, einem wahren Staate spricht. Die wahre Religion gewährt und begründet als lebendigste Wirklichkeit das, was alle Religionen suchen. Solange wir vom Grundprobleme der Religion aus die Eigenart der religiösen Erfahrung bezeichnen, müssen wir vor dem Christentume haltmachen. Wenn wir die Gründe der Wahrheit und Gültigkeit der Religion unter-

sucht haben, wird erst der entscheidende Schritt zum Christentume möglich.

Jedenfalls sind, das darf schon jetzt geltend gemacht werden, nach der hier erfolgten Darlegung der religiösen Motivation die beiden sog. Weltreligionen, die mit dem Christentume im Wettbewerbe stehen, grundsätzlich Abwandlungen von religiösen Typen, die das Christentum schon vorfand und in seinem Ursprunge gewissermaßen verarbeitete und überwand, in Gestalt des hellenistischen religiösen Synkretismus und Neuplatonismus einerseits, des Judentums andererseits. Islam und Buddhismus und was mit diesem zusammenhängt, all die indische Weisheit, die als der feine Duft gleichsam aus der mystisch-naturreligiösen Gärung des Hinduismus aufsteigt, sind problemgeschichtlich nur Abwandlungen vor- und unterchristlicher Motive. Diese Weltreligionen sind wie tote Gleise, die ins Leere gehen. Was darin an Problemen und Suchen steckt, das hat das Christentum in seiner Offenbarung erfüllt, deren Reichtum freilich nicht immer verstanden worden ist und erschlossen werden wird. In der Erneuerung aber mystisch-naturreligiöser und ethisch-gesetzesreligiöser Strebungen innerhalb des Christentumes wird hier das Sonderwesen des Katholizismus gesehen. Die innere Problematik des Christentumes in der Führung und Arbeit seiner Geschichte besteht in der ständigen und fortschreitenden Einbeziehung und aufsaugenden Überwindung der mystisch-naturreligiösen und ethisch-gesetzesreligiösen Voraussetzungen an Problemstellungen, Lebensformen, Seelenverfassungen, Kulturwirklichkeiten zur wahrhaften Erschließung und echten Gestaltung seiner ursprünglichen Offenbarung als der weckenden und tragenden Innerlichkeit eines Kultursystemes.

C. Der Allgemeinbegriff der Religion.

Der Allgemeinbegriff der Religion ist, wenn zusammenfassend und abschließend, darin nach der Durchführung am religionsgeschichtlichen Stoffe wiederholend das über das Grundproblem der Religion Ausgeführte wieder aufgenommen werden soll, dahin zu bestimmen: Religion ist das Erlebnis der unbedingten Wertwirklichkeit der Persönlichkeit, der unbedingten Persönlichkeit, das Ergriffensein von ihr und ihrer Wertwirklichkeit, in der sich alles Wertstreben begründet und die Überwindung des Wertwiderstreites gewährt wird, indem der positive Sinn

auch des Wertwiderstreites sich erschließt. Religion ist die lebendigste Wirklichkeitsüberführung von der unbedingten Persönlichkeit. Im Einheitstriebe des inneren Lebens haben wir dieses Ergriffensein durch die unbedingte Persönlichkeit. Alle religiösen Tatsachen und Hervorbringungen sind in ihrer treibenden Problematik und Innerlichkeit von hier aus zu verstehen. Wertstreben, Erfahrung des Wertwiderstreites und seine Überwindung im unbedingten Wert ist der religiöse Vorgang, der sich in der Offenbarung der unbedingten Persönlichkeit und der darin erfolgenden Heilsbegründung erfüllt.

Das Grundproblem der Religion ist das Heil, die Überwindung des Wertwiderstreites, der heilige unbedingte Wert. Die Heiligkeitsidee ist das, was das religiöse Verhalten als solches bestimmt. Religiöses Leben hat, fromm ist der, für den es ein Heiliges gibt. Religion ist überall, wo Heil gesucht wird, wo ein Heiligkeitsstreben und ein Heiligkeitsbewußtsein besteht. Es ist also Religion als Lebensform zum mindesten möglich, ohne bestimmte ausgeprägte Gottesvorstellungen, ohne entfaltetes Gottesbewußtsein, wenn eben nur überhaupt ein Heiliges im angegebenen Sinne gesucht wird. Aber alle Religion als Überwindung des Wertwiderstreites, als Heilsbegründung, als Lösung und Erfüllung ihres Problems setzt die Gottesidee, die Gottessicht, das Innewerden der Wertwirklichkeit der unbedingten Persönlichkeit, das Ergriffensein von ihr voraus. Es ist eine atheistische Religion als ein Suchen möglich, aber an der Unseligkeit, die besonders an der mystischen Naturreligion in ihrem Endzustande, wo sie eben atheistische Religion wird, auftritt, wird erkennbar, daß und warum diese atheistische Religion ein Widersinn bleibt. Das, was ein Gebilde und Verhalten zu einem religiösen macht, ist die Heilsidee, die Absicht auf ein Heiliges, worin sich diese erfüllt, das ist die Gottesidee, die unbedingte Persönlichkeit.

Unheilig oder profan ist demgemäß alles, das keine Wertbeziehung, kein Wertstreben in sich trägt, das grundsätzlich im Wertwiderstreit, in der Zerrissenheit und Zerstückung stecken bleibt oder das den reinen, gegensatzlosen, absoluten Wert an Stelle des heiligen, gegensatzüberwindenden, unbedingten Wertes anstrebt. Dieses Dritte fällt in seinem Ausgange mit dem zweiten, dem Steckenbleiben zusammen.

Religion ist also das Erlebnis des Heiligen oder das Ergriffenwerden von der unbedingten Wertwirklichkeit der Persönlichkeit, von der unbedingten Persönlichkeit, die den Grund der Möglichkeit alles persönlichen Lebens enthält. Die Heiligkeitsidee erfüllt sich in der Gottesidee. Mit dem Problem der Heiligkeit beginnt die Religion, mit dem Gottesglauben vollendet sie sich.

Religion ist der Zug zu ursprünglicher Einheit und Ganzheit des persönlichen Lebens, die Sammlung und Bindung in unbedingter Innerlichkeit. Die so ursprüngliche, einheitliche und ganzheitliche, tätige Innerlichkeit, das religiöse Verhalten also überhaupt, ist Glaube zu nennen. Glaube bezeichnet das unbedingt Persönliche in uns, die Erlebniseinheit überhaupt. Gläubig sein heißt sich unter die unbedingte Einheit und Wertwirklichkeit des persönlichen Lebens stellen und aus dieser ursprünglichen Ganzheit leben.

Damit erledigt sich auch anmerkungsweise die Frage nach dem, was man den psychischen Sitz der Religion nennen könnte, die Frage, ob die Religion einem bestimmten seelischen Vermögen zuzuteilen sei, ob sie etwa in das Gefühl, in das Denken oder richtiger das theoretische Verhalten überhaupt oder schließlich in den Willen zu setzen sei. Religion ist nicht an ein einzelnes seelisches Moment gebunden, sie ist die Ganzheit aller, die persönliche Erlebniseinheit in ihrer Ganzheit und Fülle. Dem entspricht ja auch, daß Gefühl, Vorstellung oder theoretisches Verhalten und Wille nicht mehr als abgesonderte Seelenvermögen gefaßt werden, sondern als Momente in jedem seelischen Vorgange, in jedem Bewußtseinsakte erkannt sind, so zwar, daß bald der eine, bald der andere oder dritte Einschlag das Vorherrschende und Bestimmende ist. Nach der Begriffsbestimmung der Religion aus ihrem Grundprobleme ist auch schon deutlich, was bei der etwaigen Zuteilung der Religion an ein bestimmtes seelisches Moment zugrunde liegt. Es ist die Anknüpfung der Religion an ein bestimmtes Wertgebiet, der Ausgang der religiösen Erhebung von einer der aufgeführten vier Wertarten. Die Religion aber kann und muß von jedem dieser Wertgebiete ausgehen. Wer stark von den Antrieben des Lebenswertes erfüllt ist, wird die Religion vor allem als eine praktische Angelegenheit, die Gefühl und Willen angeht, auffassen. Wer vorwiegend ästhetisch erlebt, wird dazu neigen, die Religion in das Gefühl zu setzen. Wer vorwiegend theoretisch gerichtet ist, wird die Religion in das Denken, und wer ein Mensch des Ethos, der tätigen Gemeinschaft, der lebendigen persönlichen Wirkung ist, wird sie in den Willen setzen. So kann die religiöse Erhebung je nach ihrem Ausgangsboden eine besondere Färbung gleichsam annehmen, aber sie geht immer auf das Ganze des persönlichen Lebens, auf die ursprüngliche Erlebniseinheit, auf das unbedingt Persönliche. Für diese spezifische Einheit und Ganzheit hat Kant wohl die Benennung Vernunft, Hegel die Bezeichnung Denken, begriffliches Denken, reines Wissen im strengen Unterschiede vom Vorstellen. Sie sprechen offenbar deshalb in dieser Bedeutung nicht von Glaube schlechthin, um die Mißdeutung zu ver-

meiden, die sich nach seiner Vorgeschichte an den Terminus Glauben heften kann, als ob er nämlich ein unsicheres Fürwahrhalten, ein mangelhaftes Wissen sei. So sprach Kant bestimmter von Vernunftglauben. Aber sie haben mit dieser ihrer Terminologie „Vernunft" und „Denken" zu neuem Mißverständnisse Anlaß gegeben, im Sinne eines Intellektualismus, der ihnen im Grunde ganz fernlag. Deswegen und weil sich auch die Mißdeutung des Glaubens in jener Richtung heute leichter vermeiden läßt, ist jetzt für die persönliche Einheit in ihrer Ganzheit und Fülle richtiger Glaube zu sagen. Glaube ist also die eigentliche Totalität der Persönlichkeit in Fühlen, Denken und Wollen, die Erlebniseinheit überhaupt, die Religion als Glaube die von innen umfassende Funktion des persönlichen Lebens schlechthin.

Zweites Kapitel.

Die Wahrheit oder Gültigkeit der Religion.

Das Problem der Wahrheit oder Gültigkeit der Religion wird verschieden gestellt, je nach dem Wahrheits-, Erkenntnis- und Objektivitätsbegriffe, von dem man ausgeht. Es stehen sich gegenüber der metaphysisch-realistische und der kritisch-idealistische Wahrheits- und Erkenntnisbegriff. Die Klärung und Abwägung dieser beiden Erkenntnisbegriffe ist also eine dringlichste Angelegenheit dieser Untersuchung, von der alles andere abhängt. In höchstem Maße ist hier die Lösung des Problemes in seiner Stellung schon mitgesetzt.

Aus der zweifachen, verschiedenen Problemstellung gehen zwei verschiedene Arten und Richtungen der Religionsphilosophie hervor. Religionsphilosophie ist die allgemeine Religionswissenschaft mit sachlicher Notwendigkeit angelegt auf das Wahrheitsproblem der Religion. Mit sachlicher Notwendigkeit, d. h. um des in aller Religion selbst gesetzten Anspruches willen, der zu Eingang berührt wurde. Weil die religiöse Erfahrung in ihrem innersten Lebensgrunde diesen Anspruch auf unbedingte Wahrheit, Werthaltigkeit und Wirklichkeitserfassung macht, ist das Wahrheitsproblem der Religion in keiner Betrachtung und Untersuchung des religiösen Lebens außer acht zu lassen. Wollte man davon absehen, so hieße das, wie der Blinde von der Farbe reden. Man kann religiöse Erfahrung in ihrem Zusammenhange, ihrer Begründung, ihrer Eigenart nicht erfassen, wenn man nicht in irgendeiner Weise zu diesem Anspruche, der ihre Wesenhaftigkeit ausmacht, Stellung nimmt. Alle innere Motivation des religiösen Lebens bliebe sonst verschlossen. Das Grundlegende an aller Religionswissenschaft bleibt dieses Wahrheitsproblem. Darum muß sie sich einerseits zur Religionsphilosophie zusammenfassen, für welche dieses Problem der Zielgrund ist. Darum entscheidet andererseits die Art der Stellung dieses Problemes auch grundsätzlich über Haltung und Richtung der Religionsphilosophie überhaupt.

Der Unterschied der beiden religionsphilosophischen Richtungen, der sich in der Stellung des Wahrheitsproblemes begründet, ist etwa so zu bezeichnen. Die eine will die Wahrheit der Religion dartun oder allgemeiner über die Wahrheit der Religion befinden, indem sie auf wissenschaftlichem Wege die Existenz der Objekte beweist oder untersucht, auf welche die religiöse Erfahrung sich zu richten scheint, auch wohl, wie man sagt, deren Eigenschaften, deren notwendige Bestimmungen auf die gleiche Weise heraussetzen. Die andere will die Wahrheit der Religion in der Art untersuchen, daß sie erkenntniskritisch die Gültigkeit der religiösen Erfahrung als solcher prüft und aufweist, wie religiöse Erfahrung in sich Gültigkeit begründet. Jene ist eine Metaphysik der religiösen Objekte, diese eine Erkenntniskritik, eine Geistesphilosophie der religiösen Erfahrung. Dort legt man die Wahrheit der Religion in den wissenschaftlichen Nachweis der Realität ihrer Objekte, hier in den Nachweis der inneren Gültigkeit der religiösen Erfahrung als solcher in ihrer Eigenart, in die Notwendigkeit der religiösen Erfahrung für die Begründung und den Bestand von Gültigkeit und Objektivität überhaupt.

Die erste Art der Religionsphilosophie unterstellt die Religion den Voraussetzungen und Beurteilungsgründen der metaphysisch-realistisch-wissenschaftlichen Wirklichkeitserkenntnis. Sie kommt, indem sie die Wahrheit der Religion untersucht, notwendig zur Kritik, wenn und soweit ihre Ergebnisse mit den Aussagen der religiösen Erfahrung nicht übereinstimmen. Im günstigsten Falle, wenn und so weit es gelingt, vielleicht durch allerhand Umdeutungen, zu einer gewissen Übereinstimmung zu kommen, wird die Religion in ein System metaphysischer Erkenntnis umgewandelt, durch ein solches System ersetzt. Der Wahrheitsbeweis der Religion kommt, wenn er so unternommen und durchgeführt wird, entweder zur kritischen Auflösung oder zum Ersatz der Religion durch ein System metaphysischer Erkenntnis. Die Religion erscheint als eine vorläufige Vorwegnahme dieser metaphysischen Erkenntnis, als „Volksmetaphysik", als eine unzulängliche Gestalt und kindliche Einkleidung tieferer Erkenntnis.

Ganz im Sinne dieser Art von Religionsphilosophie liegt die erste verhängnisvolle Bestimmung des P r o b l e m e s und Verhältnisses v o n G l a u b e n u n d W i s s e n. Der Glaube soll zum Wissen „erhoben" werden, indem der Glaubensinhalt als ein Ergebnis wissenschaftlichen Beweises dargestellt wird. Der Glaube ist ein unzulängliches unsicheres Wissen, Meinung, δόξα, Auktoritätsglaube an Geschichtserzählung. Wir glauben, wenn und wo wir kein Wissen haben, sofern uns das Wissen ermangelt. Dann ist nur die Frage, inwieweit

man Wissen hinsichtlich der Objekte, auf die sich der Glaube zu richten scheint, für möglich hält. Danach unterscheiden sich die Standpunkte, die hier gegeben sind. Entweder man hält ein System metaphysischer Erkenntnis dieser Art für wissenschaftlich möglich, dann wird eben der Glaube durchweg zum Wissen erhoben, durch ein Wissen ersetzt, Verschiedenheiten und Abweichungen dieser Ergebnisse des Wissens von den Aussagen des Glaubens werden im Sinne der kritischen Auflösung des Glaubens zum Ausgleich gebracht. An die Stelle der „Geschichtswahrheit" und der religiösen Überlieferung tritt die „Vernunftwahrheit", die vernünftige und natürliche Religion. Es ist eine völlige Intellektualisierung der Religion als einer Lehre von göttlichen Dingen, von einer übersinnlichen an sich seienden Welt. Oder wo die Autorität, die Eigenart der religiösen Erfahrung und der religiösen Überlieferung, der religiösen Institutionen sich kräftig zu behaupten vermag, kommt man unter dem Drange des religiösen Lebens zu dem Ergebnisse, daß man Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis feststellt, welche nicht zureicht, über jene übersinnliche Welt Aussagen zu machen. Der Glaube, der zunächst ein unzulängliches Wissen war, wird Lückenbüßer für versagtes Wissen, ist ein unsicheres Wissen zwar, eine Vermutung über eine übersinnliche Welt, von der man nichts Bestimmtes wissen kann. Es ist nur zu zeigen, daß dieser Vermutung nichts geradezu entgegensteht, daß sie durch sicher bezeugte Tatsachen, mit denen sie übereinstimmt und an die sie anknüpft, wahrscheinlich zu machen ist. Wir machen für den Glauben Platz, wenn wir zeigen, daß wir ein strenges, den Bedingungen wissenschaftlicher Erkenntnis genügendes Wissen auf diesem Gebiete nicht haben. Eine möglichst weitgehende Unterbauung dieses hypothetischen Wissens, des Glaubens wird aber versucht. Ist nun die selbständige Eigenart der religiösen Erfahrung sehr kräftig, so wird in diesem Zusammenhange aus dem Glauben als unsicherem Wissen, als Lückenbüßer für versagtes Wissen eine übernatürliche Wissensmitteilung, die dem schwachen, wie man sagt, von der Sünde geschwächten menschlichen Verstande zu Hilfe kommt. Wir können diese übernatürliche Wissensmitteilung mit unseren wissenschaftlichen Mitteln, mit dem Verstande nicht auflösen und nicht beweisen, wir können in unserem wissenschaftlichen Weltbilde nur einen leeren Platz schaffen, in den solche übernatürliche Mitteilung als möglich eintreten kann. Daraus ergibt sich die unterbauende Richtung dieser Art von Religionsphilosophie. In ihr wird aus dem Glauben als mangelhaftem Wissen der Lückenbüßer für versagtes Wissen und daraus die übernatürliche Wissensmitteilung. In dieser Form behauptet sich hier die Eigenart der religiösen Erfahrung.

Die Annahme einer solchen übernatürlichen Welt, darin die Möglichkeit ihres Hereinwirkens in diese Welt durch übernatürliche Wissensmitteilung muß dann freilich noch in irgendeiner Weise durch das wissenschaftliche Weltbild gedeckt werden.

Das sind die Standpunkte der natürlichen Theologie oder natürlichen Religion, die „Aufklärung" einerseits und der „apologetisch" begründete Supranaturalismus andererseits, die auf der gleichen Grundanschauung stehen. Sie können auch harmonisiert werden, was in der bekannten Lehre von den zwei Stockwerken geschieht, indem man die Abweichung der Aussagen der religiösen Erfahrung als eine übernatürliche Hinzufügung und Ergänzung der natürlichen Theologie rechtfertigt, den Supranaturalismus also, wie es seiner Anlage von vornherein entspricht, „rationalistisch", aufklärerisch unterbaut.

Nun erliegt aber die natürliche Theologie und Religion dem Schicksal der realistischen Metaphysik überhaupt. Wie diese eine Beute des positivistischen Empirismus und Skeptizismus wird, so bricht auch die natürliche Theologie zusammen, mit ihren Beweisen für das Dasein Gottes, für die Unsterblichkeit der Seele usw. Damit wird diese ganze Stellung des religiösen Wahrheitsproblemes gegenstandslos. Das Mittel, mit dem der Wahrheitsbeweis geführt werden sollte, versagt selbst. Entweder wird, indem sich der positivistisch-empiristische Erkenntnisbegriff zu einem folgerichtig materialistischen Weltbild erweitert, die religiöse Erfahrung und ihre Wirklichkeitsüberzeugung für Illusion, für Täuschung erklärt, die nur noch als eine Eigentümlichkeit bloß menschlichen Seelenlebens, bloß menschlicher Gemütsverfassung psychologisch zu erforschen ist. Oder indem die Skepsis wahrhaft durchgeführt wird, wird ein non liquet über alle religiöse Erfahrung ausgesprochen und die ganze Wahrheitsfrage aufgegeben, ja gar als ein Herantragen fremdartiger Gesichtspunkte an das religiöse Leben ausgegeben. Das trifft gewiß auch für diese Art der Stellung des Problemes mit ihrer Intellektualisierung der Religion zu. Statt die falsche Stellung des Problemes zu erkennen und daraus das Scheitern des Versuches abzuleiten, wird das ganze Problem für unlöslich und für gegenstandslos erklärt. Entweder wird also die Religion ausdrücklich als psychologisch zu erklärende Täuschung aufgefaßt oder eine allgemeine Skepsis begründet, die nun mancherlei Art der Weltbetrachtung als gleichberechtigt oder gleichunberechtigt zuläßt, neben der positivistisch-wissenschaftlichen auch die religiöse und die künstlerische oder die ethische. Je nach der Stellungnahme des Subjektes, nach dem Vorherrschen der verschiedenen möglichen Antriebe in ihm wird die Weltansicht verschieden ausfallen, wird sie

vorwiegend wissenschaftlich, religiös, künstlerisch oder ethisch sein. Die Wirklichkeit bleibt als das unbekannte, unzugängliche, unerschöpfliche Jenseits aller dieser Betrachtungsweisen bestehen, von dem jede vielleicht ein Stück erhascht. So wird die allgemeine Skepsis die Grundlage der Rechtfertigung der Religion als eines von verschiedenen möglichen Standpunkten. Und das kann wieder von jener ursprünglichen Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen trefflich benutzt werden. Auf den Zusammenbruch und die positivistische Beschränkung der Wissenschaft baut sich wieder das Reich des Glaubens als des Lückenbüßers für versagtes Wissen, und der Drang des unaustilgbaren Wahrheitsstrebens wird immer wieder geneigt sein, zu ihm als übernatürlicher Wissensmitteilung seine Zuflucht zu nehmen. Das gesunde Eigenleben der Religion mit seinen geheimnisvollen Kräften gewinnt wieder Raum.

So notwendig und unvermeidlich die Stellung des Wahrheitsproblemes ist, wird es in der Art dieser metaphysisch-realistischen Religionsphilosophie gestellt, so wird die Eigenart der religiösen Erfahrung verfehlt, verkümmert und vernichtet. Denn die übernatürliche Wissensmitteilung ist so wenig ein religiös zulänglicher Ausdruck der Offenbarung, wie der deus philosophorum, das summum ens oder absolutum eine Erfassung des lebendigen persönlichen Gottes der religiösen Erfahrung bedeutet und der Glaube als unzulängliches Wissen, als Lückenbüßer für versagtes Wissen, als vermutendes Fürwahrhalten mit dem religiösen Heilsglauben übereinkommt. Die Stellung des Wahrheitsproblemes war erkauft mit der Intellektualisierung der Religion. Umgekehrt, mit dem Scheitern dieses Versuches, das Problem der Wahrheit zu lösen, wird wieder die Eigenart der Religion frei. Um den Preis der Illusionierung und Psychologisierung der Religion wird die Eigenart der religiösen Erfahrung, ihr unbefangenes Gewahrwerden gerettet. Freilich, bestimme ich das religiöse Leben dann nur negativ als das Irrationale, das Unbegreifliche, so bleibe ich auch noch im Intellektualismus stecken, was ja in der Form der übernatürlichen Wissensmitteilung ganz deutlich wird. Ich komme erst von ihm los, wenn ich des eigenartigen Mysteriums der Religion als einer positiven Erlebbarkeit innewerde. Der Blick für die positive Eigenart des religiösen Lebens und des religiösen Problemes wird so frei. Und wenn man sie wirklich gewahr wird, dann erhebt sich auch aufs neue und unwiderstehlich das Wahrheitsproblem, das sich in dem echten Anspruche aller Religion, in dem Überwältigtwerden, in dem sie besteht, begründet. Die Illusionierung der Religion, ja auch nur die Nichtdurchführbarkeit ihrer Gültigkeit in aller Wirklichkeitserfassung bleibt religiös unerträglich. Von da aus

muß das Wahrheitsproblem der Religion neu gestellt werden. Es kann neu gestellt werden, weil inzwischen auch ein neuer Wahrheits- und Erkenntnisbegriff aufgetreten ist. Daraus ergibt sich dann die neue zweite Art der Religionsphilosophie, welche die Eigenart der religiösen Erfahrung nicht mehr verkümmert, sondern die in dieser liegenden Gründe von Gültigkeit aufsucht.

Die neue Religionsphilosophie hat also zwei Ausgangspunkte: den neuen Wahrheits- und Erkenntnisbegriff und das Gewahrwerden der Eigenart der religiösen Erfahrung, für die nun gerade in jenem neuen Wahrheitsbegriffe der Blick geschärft und ein Organ geschaffen wird. Andererseits führt die unbefangene Würdigung und Sicherstellung der Eigenart der religiösen Erfahrung gerade auf die neue Stellung des Wahrheitsproblemes überhaupt. Das Wahrheitsproblem der Religion wird der Ansatz und die Grundlage für die Umbildung des Wahrheitsbegriffes überhaupt.

Die erste Stellung des Wahrheitsproblemes ergab die enge Verbindung der Religion mit dem theoretischen Werte, die Gleichsetzung der Religion mit dem Welterkennen, den Intellektualismus der Religion. Löst sich diese Verbindung in dem Scheitern des Wahrheitsbeweises, der so geführt werden sollte, so folgen Versuche, die Religion nun an die anderen Wertarten und Wertgebiete anzuknüpfen und ihre Eigenart gegenüber dem theoretischen Werte zunächst durch Verbindung mit diesen anderen Werten sicherzustellen. So ergibt die Illusionierung der Religion die Verbindung mit dem Lebenswerte, den Eudämonismus der Religion. Unzweifelhaft sind darin wichtige Motivationszusammenhänge des religiösen Lebens aufgezeigt. Wer stärker positiv die andere Wirklichkeitserfassung der Religion gegenüber der theoretischen betont, knüpft die Religion an den ästhetischen Wert, an die künstlerische Weltanschauung und das künstlerische Verhalten. Daraus folgt der Ästhetizismus der Religion, der sich leicht mit dem Eudämonismus verbindet, weil ja auch die Kunst, zumal noch in Nachwirkung des realistischen Intellektualismus, als ein Scheinhaftes, Illusionäres genommen wird. Immerhin bietet die große strenge, ernste Kunst der deutschen Klassik mit ihrem Gefühl, den festen Kern der Wirklichkeit gleichsam anschaulich zu ergreifen, eine wirkliche Grundlage für die Anknüpfung der Religion, ebenso wie die hier begründete tiefere Auffassung vom Leben als Erlebniswirklichkeit gegenüber der Reflexion des Verstandes, die nun ihrerseits als eine Scheinwelt hingestellt wird, entscheidend weiterführt. Die bloße Gleichsetzung freilich der religiösen Erfahrung mit der künstlerischen Wirklichkeitserfassung müßte gerade zur Verkümmerung

dieser tieferen Strebungen und der Eigenart der Religion selbst führen, eben zum Ästhetizismus, der seine eigentliche Grundlage in jener allgemeinen Skepsis hat. Die Verbindung der Religion schließlich mit dem ethischen Wert ergibt die moralische Theorie der Religion. Sie ist durch die Lehre der natürlichen Theologie von der wahren Gottesverehrung durch moralischen Lebenswandel von vornherein an die Hand gegeben. Im Zusammenhange freilich mit dem neuen Wahrheits- und Erkenntnisbegriffe, mit dem „Primat der praktischen Vernunft" führt diese Anknüpfung am weitesten. Die einseitige Gleichsetzung der Religion mit dem ethischen Wert bedeutet jedoch auch eine Verkümmerung der Eigenart der religiösen Erfahrung, die als Moralismus der Religion zu bezeichnen ist. All diese Anknüpfungen, die sich aus dem Scheitern des Wahrheitsbeweises ergeben, sind Versuche, die Eigenart der religiösen Erfahrung wirklich zu bestimmen, in ihnen treten in der Tat wertvolle Zusammenhänge der Religion zutage, bereitet sich die Einsicht in die zusammenfassende Totalität der religiösen Erfahrung und ihr eigentliches Grundproblem vor.

So bildet sich die neue andere Art der Religionsphilosophie. Sie nach den grundlegenden Ansätzen, die bei Kant, Hegel und Schleiermacher gemacht und die mannigfach wieder aufgenommen sind, begründen und ausgestalten zu helfen, ist die Absicht dieser Untersuchung. Ihr Weg geht nach dem Dargelegten über eine Gegenüberstellung des metaphysisch-realistischen und des kritisch-idealistischen Wahrheits- und Erkenntnisbegriffes und die darin liegende neue Stellung des Wahrheitsproblemes, über eine Entwicklung der Wertlehre und darin begründete Lösung des Wahrheitsproblemes, über eine Entfaltung der Zusammenhänge und Beziehungen der Religion zu den Wertarten und Wertgebieten, in denen allen sie nach der Darlegung ihres Grundproblemes ihre Anknüpfung hat und die sie letztlich begründet.

Noch ist das Verhältnis der Religionsphilosophie zu Theologie, Religionsgeschichte und Religionspsychologie zu berühren. Die Theologie steht der Religionsphilosophie älterer Art und metaphysischer Richtung mit allem Rechte mißtrauisch oder ablehnend gegenüber, höchstens, daß sie in der Form der Apologetik zu einem sachlich sehr fragwürdigen modus vivendi, zu einem äußerlichen Frieden mit ihr gelangt. Mit Recht, denn die kritische Auflösung oder metaphysische Ersetzung der religiösen Erfahrung ist vom Standpunkte der Theologie aus unerträglich. Um so mehr aber müßte sich die Theologie an die andere Art der Religionsphilosophie anschließen, die nun gerade die Eigenart der religiösen Erfahrung und die ihr in sich zukommende Gültigkeit, die in ihr

liegenden Bedingungen von Wahrheit zu untersuchen und sicherzustellen unternimmt. Die zweite kritisch-idealistische Art weist der Theologie in der eigenartigen Gültigkeit der religiösen Erfahrung ihr wissenschaftliches Prinzip und Recht zu. Die in sich beständige Wahrheit der religiösen Erfahrung, von der diese Religionsphilosophie handelt, begründet die Möglichkeit einer wahren Religion und religiösen Wahrheit, von der die Theologie ausgeht und die sie darstellt. Die Theologie als die wissenschaftliche Untersuchung und Darstellung der wahren oder gültigen Religion und der religiösen Wahrheit findet ihre erkenntnistheoretisch-systematische Begründung, deren sie wie jede andere Einzelwissenschaft bedarf und die ihr sehr zu Unrecht in den einschlägigen Untersuchungen nicht zuteil wird, gerade in der Fragestellung dieser zweiten Art von Religionsphilosophie, die Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung sein will. So berechtigt und notwendig es ist, daß sich die Theologie gegen die ältere Art von Religionsphilosophie wehrt, so verkehrt und verhängnisvoll wäre es, in Nichtbeachtung oder Unkenntnis des Unterschiedes der beiden religionsphilosophischen Richtungen die Beziehung zur Religionsphilosophie überhaupt abzulehnen. Denn das hieße das Wahrheitsproblem unangegriffen und ungelöst lassen. Es würde dann wieder ein Problem nur deswegen für unlösbar gehalten werden, weil es falsch gestellt ist. Es gibt eine Art, dieses Problem zu stellen, welche die Eigenart der religiösen Erfahrung nicht gefährdet, sondern sie gerade erfaßt und begründet. Die Bedenken der Theologie gegen die Religionsphilosophie sind richtig gesehen die Berufung von einer ungenügenden religionsphilosophischen Problemstellung an eine zulänglichere und wahre.

Ähnlich kommt es erst von dieser zweiten kritisch-idealistischen Religionsphilosophie aus zu einem lebendigen Verhältnisse mit der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie, d. h. zur Begründung einer allgemeinen Religionswissenschaft überhaupt.

Für die ältere metaphysisch-realistische Richtung der Religionsphilosophie ist die Religionsgeschichte nur ein Anhang von antiquarischem, bloß historischem Belange, im Grunde eine Geschichte menschlicher Verirrungen, bloß unzulänglicher Annäherungen an die Wahrheit, die nun in der metaphysischen Erkenntnis hüllenlos und vollendet vor uns steht. Der religionsgeschichtliche Stoff ist dann nur eine Sammlung verfehlter Versuche, auf die zurückzublicken dem eine doch nur begrenzte Genugtuung gewährt, der nun im Besitze der „natürlichen“, der reinen „beweisbaren“ Religion ist. Die Religionsgeschichte muß bei solcher Stellung der Religionsphilosophie zu ihr innerlich veröden, für sie ist

das Wahrheitsproblem der Religion in dieser seiner Stellung bedeutungslos. Der bloße Vergleich religionsgeschichtlicher Tatsachen und Aussagen mit den Ergebnissen der natürlichen Theologie mag immer noch nicht ohne Wert sein, schließt aber jedenfalls das innere Leben der Religionsgeschichte nicht auf. Die Religionsgeschichte wird an der Außenseite der Religion haften bleiben, an der sogenannten objektiven Religion, an dem Kultus, den religiösen Gebräuchen, der Mythologie, den sozialen Verhältnissen und Ordnungen, die mit der Religion im Zusammenhange stehen, die subjektive Religion, die Religiosität, das religiöse Ergriffensein, das Offenbarungsmäßige, das doch erst das erzeugende Prinzip und die bildende Kraft aller dieser Merkwürdigkeiten ist, die man ordnen und beschreiben will, bleibt ganz unberührt. Ohne nachfühlenden, nachlebenden Rückgang in die Religiosität, ohne Eindringen also in den treibenden inneren Grund alles religiösen Lebens und Suchens ist auch nur richtige Auffassung, Beschreibung und Zusammenstellung der Tatsachen nicht möglich. Das Haften an der Außenseite der Religion hat auch gerade mangelhafte Erfassung dessen zur Folge, auf dessen Darstellung man hier eingeschränkt ist. Die Rede von den „falschen“ Religionen, die von dieser Wahrheitsauffassung ausgeht, d. h. von den Religionen, die mit den Ergebnissen der Religionsphilosophie, der natürlichen Religion nicht übereinstimmen, verschließt die Einsicht in den inneren Ursprung all dieser Tatsachen. Denn all diesen Religionen der Religionsgeschichte wohnt, so gewiß sie Religionen sind, die Strebung und die Meinung ein, das wahrhaft Wirkliche usw. erfassen zu wollen, es erfaßt zu haben, richtiger noch davon erfaßt zu sein. Wenn man die eigenartige Gültigkeit der religiösen Erfahrung, die in all ihren mannigfachen Gestaltungen und Hervorbringungen steckt, nicht erfaßt, so kann man auch die Religionsgeschichte nicht verstehen, nicht zum richtigen Gewahrwerden ihrer Tatsachen kommen. Die Religionsgeschichte kann nicht von Gültigkeit und geistiger Funktion der Religion absehen, ohne sich die eigentliche Verständnismöglichkeit zu verschließen. Sie kommt zu solchem Absehenwollen, zu solcher Nichtbeachtung der Wahrheitsfrage nur, weil ja die Religionsphilosophie älterer Art mit ihrem Wahrheitsbegriff nichts Förderndes bietet und die Religionsgeschichte eben so ansieht, wie geschildert wurde. Die Metaphysik der religiösen Objekte schließt ja in keiner Weise das seelische Leben der Religion auf. Die Religionsgeschichte muß, wenn sie mit der Aufgabe wirklichen geschichtlichen Verständnisses Ernst macht, zu der Forderung einer neuen Religionsphilosophie kommen, welche nun das eigentliche innere Wahrheitsleben der religiösen Erfahrung als das treibende

Problem in allen religionsgeschichtlichen Gestaltungen erschließt und begründet. Für die neue kritisch-idealistische Richtung der Religionsphilosophie umgekehrt ist der religionsgeschichtliche Stoff, diese Fülle wirklicher religiöser Erfahrung, der eigentliche Gegenstand. Sie will ja Erkenntniskritik der religiösen Erfahrung sein. All das individuelle Leben der Religionsgeschichte sucht sie innerlich zu beziehen auf den Wahrheitsgrund der religiösen Erfahrung, nach eigenen einwohnenden Bedingungen der religiösen Erfahrung zu beurteilen und zu verstehen. Die Religionsgeschichte fordert um der Erreichung wirklichen Verständnisses willen ebensosehr die kritisch-idealistische Religionsphilosophie, wie sie für diese der eigentliche Stoff ist.

Die Religionspsychologie sollte in die Lücke eintreten, die zwischen der Religionsphilosophie älteren Stiles und der Religionsgeschichte klaffte, sollte insbesondere das seelische Leben der Religion darlegen, die seelischen Vorgänge untersuchen, in denen sich die religiöse Erfahrung vollzieht. Die Aufgabe war dringlich und wertvoll. Wenn aber gleichzeitig der alte Wahrheitsbegriff fortbestand, so mußte auch diese religionspsychologische Aufgabestellung vereitelt werden. Weil die Metaphysik der religiösen Objekte nichts für die Aufschließung des inneren Lebens der Religion leistete, wollte auch die Religionspsychologie von dem Wahrheitsproblem der Religion absehen und die seelischen Vorgänge ohne Beziehung auf Gültigkeit und Wahrheit der Religion untersuchen. Das aber führt auf eine nur äußerliche realistisch-objektivierende Auffassung dieser Vorgänge. Statt das Übel der Religionsgeschichte so psychologisch zu bessern, wird es vielmehr nun auch auf die Erfassung der Religiosität übertragen und damit vollständig gemacht. Statt die Tatsachen der Religionsgeschichte von innen aufzuschließen, werden die seelischen Vorgänge zu Gegenständen historischer Beschreibung und bloß tatsächlicher Feststellungen gemacht. Die naturalistische, wie man sagen kann, objektivierende Richtung der zeitgenössischen Psychologie, die mit dem vorherrschenden, realistischen Erkenntnis- und Wirklichkeitsbegriffe gegeben ist, wird hier verhängnisvoll. Die Religionspsychologie kann ihre Aufgabe erst erfüllen, wenn sie sich mit dem anderen kritisch-idealistischen Wahrheitsbegriffe verbindet. Dann erst kann sie sich — es ist das ja das methodisch-prinzipielle Problem der Psychologie überhaupt — von der naturalistisch-realistischen Verfälschung ihres Forschungsgebietes befreien, welche sonst ihre Fragestellung in sich vereitelt. Eine zulängliche Religionspsychologie ist erst möglich in Verbindung mit der zweiten kritischen Art der Religionsphilosophie. Die ganze Aufgabestellung der Religionspsychologie ist sinnwidrig oder auch sie ist eine

Berufung auf diese neue Religionsphilosophie als allgemeine Religionswissenschaft, welche alle Untersuchung und Erforschung der Religion in der kritisch-idealistischen Stellung des Wahrheitsproblemes zusammenfaßt.

A. Der realistische und idealistische Wahrheits- und Erkenntnisbegriff.

a) Der Realismus.

1. Der realistische Wahrheits- und Erkenntnisbegriff ist der, den wir alle sozusagen mit auf die Welt bringen, richtiger, er ist die erste, uns allen völlig selbstverständliche Überlegung, wenn wir anfangen, über unser erkennendes Verhalten zur Wirklichkeit nachzudenken. Der naive Mensch, der sich diese Frage überhaupt nicht vorlegt, lebt in der Fülle des Gemütes, in all den Arten des Affektes, in Liebe und Haß, in jeder Art von Stellungnahme in unmittelbarer Fühlung mit der Wirklichkeit, aus der er mit seinem inneren Leben gleichsam organisch erwächst, an die er mit den Regungen und Strebungen seines Inneren gebunden und verflochten ist. Sobald wir aber anfangen, über unser erkennendes Verhalten, über unsere Stellung überhaupt zur Wirklichkeit nachzusinnen, so ergibt sich der realistische Erkenntnisbegriff. Er ist der Erkenntnisbegriff also des gemeinen Lebens und der Einzelwissenschaften, die ihn einfach aus dem vorwissenschaftlichen Nachdenken übernehmen und als etwas völlig Selbstverständliches und Ausgemachtes voraussetzen. Man nimmt das einfach hin und denkt gar nicht daran, daß man dabei schon eine Deutung unseres Erlebens unterstellt, und zwar eine in den Mitteln recht unzulängliche und daher recht fragwürdige Deutung. Wenn man die Begründung dieser realistischen Auffassung erkennt, also die Bildung dieses ganzen Wahrheits-, Erkenntnis- und Wirklichkeitsbegriffes durchschaut, kann man ihn innerhalb seines nächsten Anwendungsgebietes gewähren lassen. Denn man wehrt dann die Folgerungen ab, die durch die fehlende Beachtung seines Ursprunges und die fehlende Begründung, durch die Selbstverständlichkeit, Fraglosigkeit der Unterstellung bedingt sind. Das, was der realistischen Betrachtungsweise zugrunde liegt, ist nicht etwa schlechthin zu beseitigen, nur soll diese Betrachtungsart selbst erst zum Problem gemacht und dadurch ihr wahrer Charakter als eine

bestimmte Deutung, ihre eigentliche Begründung erfaßt werden. Allein das Aufmerksamwerden darauf schon, daß in dieser Annahme eine Voraussetzung steckt, die der Nachprüfung bedarf, ist der Weg zu dem anderen, dem idealistischen Erkenntnisbegriffe. Dieser deckt die wahre Begründung der realistischen Annahme auf und wehrt die Folgerungen ab, die verhängnisvoll für das Erkennen und die Wirklichkeitserfassung überhaupt sind und die nur aus der fraglosen Selbstverständlichkeit abfließen, daraus, daß man nicht beachtet, wie hier schon eine Deutung, ein Problem vorliegt.

Der realistische Erkenntnisbegriff besteht in der Behauptung: Es sind Dinge da. Das erkennende Subjekt ist ein Ding unter anderen Dingen. Subjekt und Objekt des Erkennens stehen sich wie zwei Dinge gegenüber. Das Subjekt empfängt als ein Ding unter anderen Dingen Wirkungen von Dingen und gibt solche zurück.

R e a l i s m u s kommt von res. Res ist die Übersetzung von Ding. Realismus ist also diese Behauptung von Dinghaftigkeit. D i n g i s t d e r G r u n d b e g r i f f d e s R e a l i s m u s. Real heißt dinghaft, Realität ist Dinghaftigkeit. Realismus ist die Auffassung der Wirklichkeit als eines Dinghaften, der Ausdruck des Wirklichkeitserlebnisses dadurch, daß man sagt, es sind Dinge da. Als Wirkungen der Dinge auf das Subjekt, das als ein Ding unter anderen koexistiert, sind die Vorstellungen gegeben. Wir wissen nur durch solche Vorstellungen von den Dingen. Die Vorstellungen bilden die Dinge ab, geben sie irgendwie wieder. Vorstellungen haben Wahrheit, wenn sie so mit Dingen, sie abbildend oder wiedergebend, übereinstimmen. Sage ich von einer Vorstellung oder einer Vorstellungsverbindung, sie habe Wahrheit, so heißt das, es ist ein Ding da, mit dem sie übereinstimmt. Wahrheit ist Übereinstimmung mit einer für sich bestehenden Welt von Dingen. Der realistische Erkenntnisbegriff bedeutet die Annahme einer Welt oder einer unbestimmten Vielheit von Dingen, die — das ist Dinghaftigkeit — für sich bestehen, unabhängig vom Subjekte, und die in uns Vorstellungen bewirken. Ding ist das Ansich, das Fürsichbestehende, das besagt das lateinische substantia. Ding ist so Substanz.

Das Wichtige und Verhängnisvolle an diesem selbstverständlichen Ansatze ist: Subjekt und Objekt werden wie selbständig für sich bestehende Dinge auseinandergerissen und einander gegenübergestellt. Es wird daher gesagt: Zunächst haben wir nur unsere Vorstellungen als ein Innersubjektives. Das ist das Grundvorurteil, das sich mit der Selbstverständlichkeit des ganzen realistischen Erkenntnisbegriffes überall ein-

stellt. Alles Gegebene ist innersubjektiv. Subjekt und Objekt stehen sich so gegenüber. Wir müssen das zunächst bloß Innersubjektive der Vorstellungen irgendwie auf die Dinge beziehen. Das geschieht durch Kausalschlüsse, da ja die Dinge die Vorstellungen bewirken sollen. Alle Annahmen über Wirklichkeit sind solche Kausalschlüsse von unseren Vorstellungen als Wirkungen auf Dinge, welche sie verursachen.

Dieser Realismus ist auch der Ausgangspunkt der gewöhnlichen Erkenntnistheorie. Sie geht von der ganz selbstverständlichen, gar nicht erst untersuchten Voraussetzung solcher für sich bestehender Dinge als der Wirklichkeit aus. Sie fragt, welcherlei Kenntnis von einer solchen dinghaften Welt ein in sie versetztes, selbst dinghaftes Subjekt erwerben kann. Welche Kriterien, sagt man, gibt es, daß den zunächst nur innersubjektiven Vorstellungen Wirklichkeit zukommt, d. h. hier, ein Reales entspricht. Wie können wir erfahren und feststellen, daß diese unsere Vorstellungen mit den Dingen übereinstimmen, haben wir ein Merkmal, woran wir erkennen, ob und wann sich eine Vorstellung auf ein Ding bezieht? Er erhellt dann leicht, daß solch ein Kriterium letztlich nicht gefunden werden kann. Denn wir können ja nie die Vorstellung mit dem Dinge, dem sie „entspricht", das sie wiedergeben soll, vergleichen. Um das Abbild mit dem Urbild vergleichen zu können, müßte uns dieses ja irgendwie gegeben sein. Wir haben aber immer nur das Abbild. Außerdem bleibt der Schluß von der Wirkung auf die Ursache immer unsicher. Es erhellt ferner, die Wirkungen der Dinge auf uns sind ja nicht nur von der Beschaffenheit der Dinge selbst abhängig, sondern auch von der Eigenart des Subjektes. Wir erkennen also die Dinge nie so, wie sie an sich sind, sondern wie sie uns erscheinen, heißt es dann. Wir kennen sie ja nur aus den Vorstellungen, die sie in uns bewirken. So wird nach eigener Folgerichtigkeit durch die erkenntnistheoretische Fragestellung aus dem Realismus der P h ä n o m e n a l i s m u s, der eben besagt, daß wir nur Erscheinungen, nicht Dinge an sich erkennen können. Der Phänomenalismus ist der folgerichtige Realismus. In ihm kommt der in der gekennzeichneten auseinanderreißenden Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt von vornherein begründete skeptische Zug zur schrittweisen Durchsetzung.

Der Phänomenalismus in irgendeiner Form beherrscht insgemein die Erkenntnistheorie. Er gilt weithin gar auch als die eigentliche Meinung Kants, belegt in der Aussage, daß wir nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen erkennen können. Er erfüllt das Denken der Einzelwissenschaft. Er erscheint als die bequemste Lösung für das Problem des Irrtumes, der Meinungsverschiedenheit, der verschiedenen Wahr-

nehmung desselben Tatbestandes, des die Erwartung nicht bestätigenden Sinnenscheines, der sog. Enge des Bewußtseins und der Begrenztheit des Wissens, als die beste Erklärung des Unterschiedes des bloß Vorgestellten von dem Wirklichen, der in aller Erfahrung unverwischbar gegeben scheint. Daß dem einen dasselbe Wasser kalt, dem anderen warm erscheint, je nach der Eigenwärme der Hand usw. usw., das sind die Vorfälle, die den Phänomenalismus so einleuchtend machen, die er so bequem zu erklären scheint. Irrtum ist danach sehr einfach eine Vorstellung, die nicht mit der Welt der Dinge übereinstimmt. Mangelhaftes Wissen ist ungenaues, begrenztes, teilweises Übereinstimmen. Es ist dann etwas bloß Subjektives, nur im Subjekt nach dessen Zustand Gegebenes, ohne Beziehung und Übereinstimmung mit einem Dinge an sich. Dabei wird das „subjektiv" mit ungenau, zweifelhaft oder gar falsch gleichgesetzt, das Subjektive, das nur im Subjekt Begründete gilt so als das Unwahre, weil ja Wahrheit Übereinstimmung mit einem für sich bestehenden Dinge ist. Wahrheit ist dieses für sich bestehende Ding und die Übereinstimmung mit ihm. Subjektivismus gilt gleich Willkür und Unwahrheit. Diese Gleichsetzung von subjektiv und unwahr, die sich so notwendig ergibt, ist geeignet, große Verwirrung und Unheil anzurichten.

Der Phänomenalismus entfaltet sich in einer größeren Anzahl von Richtungen. Sie stufen sich ab nach dem Grade, in dem man noch eine Beziehung der Vorstellungen auf die Dinge und damit eine Erkenntnis der Dinge durch die Vorstellungen festhalten zu können glaubt. Sie bedeuten Weitertreibung der von vornherein gegebenen skeptischen Neigung und Grundstimmung.

Von der Annahme der Abbildung der Dinge in den Vorstellungen und der Rückbeziehung der Vorstellungen in Kausalschlüssen auf Dinge, welche man den realistischen Phänomenalismus nennen könnte, kommt man, wenn man die Unsicherheit solcher Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache und die Mitbedingtheit durch die Beschaffenheit des Subjektes klar erfaßt und stärker betont, zu der sogenannten Zeichentheorie, die etwa folgendes besagt. Die Zeichen, durch die wir erkennen, geben zwar die Dinge selbst nicht wieder, ihr Verhältnis aber zueinander entspricht dem Verhältnis der Dinge. Wir erkennen zwar nicht a durch α, b durch β, wohl aber durch das Verhältnis von α und β das von a und b. Die Folge des Bildes ist auch ein Bild der Folge. Von der Außenwelt oder, wie man bezeichnenderweise sogleich sagt, von der Körperwelt, wissen wir nur, daß sie existiert, weil wir doch etwas haben müssen, was wir als Ursache der Vorstellungen unterstellen. Doch fällt man von diesem Standpunkte jederzeit in den realistischen Phäno-

menalismus zurück, nämlich bei jeder Einzelaussage, von der man Wahrheit behauptet. Denn das heißt ja nach der festgehaltenen Grundvoraussetzung, daß in der Welt der Dinge ihr etwas entspricht, auf das sie zu beziehen ist.

Das Äußerste ist die Beschränkung des Subjektes ausschließlich auf seine Vorstellungen, das ist der agnostische Positivismus. Danach sind wir allein auf das Gegebene der Vorstellungen angewiesen, ihre Ordnungen und Verhältnisse. Ob es sonst noch etwas gibt, wissen wir nicht (Agnostizismus), wir können über das Gegebene unserer Vorstellungen nicht hinaus (Positivismus). Wir suchen die Vorstellungen auf möglichst einfache Grundtatsachen und Grundannahmen zurückzuführen, wir bearbeiten und zergliedern die Vorstellungen so, daß wir mit den geringsten Mitteln an Grundannahmen einen möglichst großen Umfang beherrschen. Ob das, was wir so behaupten, „wahr" ist, — d. h. hier, mit einem Dinge an sich übereinstimmt —, darauf kann es nicht mehr ankommen, es genügt, daß es zur Beherrschung unserer Vorstellungsgesamtheit ausreicht, daß wir uns nicht widersprechen und technische Erfolge in der Anordnung und Bewältigung des Gegebenen haben. Was nützlich und förderlich für unsere Interessen in der Ordnung und Beherrschung unserer Vorstellungswelt ist, das ist, was wir nun wahr nennen. Das ist die Lehre der Denkökonomie, der Konventionalismus oder der Pragmatismus. Der Skeptizismus ist nun schon offenbar, die Selbstauflösung des realistischen Wahrheitsbegriffes.

Indem nur die Vorstellungen als gegeben und gewiß existierend angesehen werden, ergibt sich der sogenannte Konszientialismus, die Lehre von der ausschließlichen Wirklichkeit der Vorstellungen, über die hinaus nichts gegeben ist, über die hinaus wir auch nichts anzunehmen haben. Das Kausalverhältnis ist nur eine Frage der Regelmäßigkeit in der Folge der Vorstellungen, nicht einer Zurückbeziehung der Vorstellungen auf ein Reales. Dieser Standpunkt ist auch der subjektive Idealismus zu nennen, der alles Sein in die Vorstellungen setzt, esse = percipi. Das ist aber in Wahrheit kein Idealismus, sondern nur eine extreme Folgerung des Realismus. Es wird in diesem subjektiven Idealismus nur die eine Seite des realistischen Verhältnisses von Subjekt und Objekt weggestrichen, aber nicht das Gesamtverhältnis, wie es sich der Realismus auf Grund seines Dingbegriffes denkt, aufgehoben, die andere Seite besteht ebenso fort, wie sie in dem realistischen Grundverhältnisse bestimmt war. Die Behauptung der bloßen Subjektivität der Vorstellungen hat doch nur Sinn in der

realistischen Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt. Daß die Existenz der Dinge selbst fraglich oder geleugnet wird, ist höchst lächerlich. Denn diese Annahme von Dingen ist ja die einzige Voraussetzung, auf Grund deren man zu der bloßen Subjektivität der Vorstellungen kommt. Der subjektive Idealismus ist Realismus seinem Prinzipe nach. Die folgerichtige Gestalt des subjektiven Idealismus ist der Solipsismus. Er besteht in der unausweichlichen Folgerung, daß die alleinige Wirklichkeit der eigenen individuellen Vorstellungswelt behauptet wird.

Als Rettung aus diesen Folgerungen empfiehlt sich schließlich eine Art von skeptischem Positivismus, die einfach, ohne zu fragen, auf die naive Meinung des vorwissenschaftlichen Denkens zurücklenken will und die ganze erkenntnistheoretische Frage als ein unlösliches und unnötiges, nur in Widersinn führendes Problem verwirft. Damit stellt sich dann der realistische Phänomenalismus als das Normale, dem man nicht weiter nachsinnt, wieder her.

Die Naivität, die Selbstverständlichkeit der ganzen realistischen Annahme wird höchst bezeichnend an dem Beispiele des klassischen Phänomenalisten Locke erläutert. Er will den Begriff des Dinges als den der Substanz, als des für sich bestehenden Trägers hinter den Eigenschaften kritisieren und das Erkennen von diesem dunklen „ich weiß nicht was" befreien. Aber obwohl er den Dingbegriff so kritisch zu zersetzen und zu beseitigen glaubt, bleibt ihm die Annahme einer Welt von Dingen, welche die Eindrücke oder Vorstellungen bewirken, völlig selbstverständlich. Die realistische Grundannahme ist ihm so selbstverständlich, daß er gar nicht sieht, welche Voraussetzung darin steckt und daß er dabei eben den Begriff verwendet, den er kritisch aufgelöst zu haben glaubt. Er macht gar keine Anwendung auf die Grundvoraussetzung selbst.

Das ist der realistische Erkenntnisbegriff in der einen seiner Gestalten, in der phänomenalistischen, positivistischen oder empiristischen. Der Empirismus ist die Lehre von der Entstehung aller Erkenntnis letztlich aus der Wahrnehmung, d. h. in diesem Sinne aus den Eindrücken, welche die Dinge in Subjekte bewirken. Daß diese Gestalt des realistischen Erkenntnisbegriffes vorangestellt wird, hat darin seinen Grund, daß sie in der Tat die folgerichtige ist, die endgültige Form dieses ganzen Erkenntnisbegriffes. Aber neben dem Empirismus steht als die ältere ursprüngliche Form die sog. rationalistische Metaphysik. Empirismus und Metaphysik stehen auf der Grundlage des gleichen Erkenntnisbegriffes. Metaphysik ist die Behauptung einer für sich bestehenden Dinghaftigkeit oder einer absoluten — im strengen Sinne des

Wortes — Realität, die Begründung der Wirklichkeit in einer solchen Realität. Grundbegriff der Metaphysik ist der der Substanz. Metaphysik ist also Realismus und aller Realismus ist Metaphysik. Auch der Phänomenalismus und Empirismus ist eine Art von Metaphysik. Selbst wenn man das Subjekt nur auf seine Vorstellungen einschränkt und alle Erkenntnis der Dinge an sich leugnet, unterstellt man doch gerade zur Begründung dieser Einschränkung implicite ein solches Dinghaftes, Fürsichbestehendes. Auch wenn ich behaupte, die Dinge an sich nicht erkennen und nichts über sie aussagen zu können, so sage ich doch das von ihnen, daß sie so dinghaft gegenüber dem Subjekte absolut für sich bestehen. Der Phänomenalismus und Empirismus ist also auch nur eine Art von Metaphysik, von Behauptung absoluter Realität. Er ist vielmehr die Selbstauflösung der metaphysisch-realistischen Grundannahme zum Skeptizismus hin, der notwendig und unvermeidlich aus der ganzen Voraussetzung und Unterstellung folgt. Dieser Erkenntnisbegriff heißt so mit Recht der metaphysisch-realistische.

Die Frage nach Sinn und Beweggrund der Grundannahme, die in diesem Erkenntnisbegriffe steckt, hat Kant gestellt und hat eben damit den ganzen realistischen Erkenntnisbegriff überwunden. Die Erkenntnistheorie gewöhnlichen vorkantischen Schlages fragt: Wie kann das Subjekt Erkenntnis erwerben? Sie setzt dabei voraus, daß das Subjekt als ein Ding in eine Welt von Dingen versetzt ist. Kant zieht diese Voraussetzung selbst in Frage, er fragt nicht, wie erwirbt das Subjekt Erkenntnis unter dieser überhaupt nicht ins Bewußtsein gehobenen Voraussetzung, sondern wie kommt man zu dieser Voraussetzung selbst, was bedeutet sie, was soll sie? Was heißt Beziehung auf einen Gegenstand? So unterscheidet sich Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik. Jene fragt unter der selbstverständlichen, gar nicht erst geprüften Voraussetzung einer Welt für sich bestehender Dinge, diese prüft Beweggrund und Berechtigung dieser Annahme selbst. Jene ist daher unkritisch, diese kritisch, jene macht eine unbesehene Voraussetzung, diese sucht eben diese Voraussetzung aufzuklären, die sie überhaupt erst als solche beachtet und ins Bewußtsein hebt. Das ist auch wieder nicht so mißzuverstehen, als ob nun gefragt würde, gibt es eine solche Welt von Dingen, ob also diesem Begriffe eine Dingwelt „entspricht", das wäre ja schon wieder realistisch, sondern es wird gefragt, was liegt bei dieser Annahme als Erkenntnismotiv und Erkenntnisnotwendigkeit zugrunde. Indem diese Frage so kritisch gestellt wird, wird der andere, der idealistische Erkenntnisbegriff gefunden. Er erwächst also daraus, daß jene unbesehene Grundannahme selbst zum Probleme gemacht wird, und diese wird zum Probleme auf

Grund der Schwierigkeiten, in die man mit der realistischen Voraussetzung gerät und die alle Möglichkeiten von Erkenntnis aufzuheben drohen.

2. Ehe nun aber diese Frage untersucht wird, müssen noch einige Folgerungen aus dem realistischen Erkenntnisbegriffe, Abwandlungen aus seiner Geschichte dargelegt werden. Es ist eine Geschichte des Ding- und Substanzbegriffes, in der sich die Typen der Metaphysik und ihr Verhältnis zum Phänomenalismus, ihre Auflösung in positivistischen Skeptizismus darstellen.

Die Wissenschaft beginnt in Griechenland mit dem Urphänomen der Objektivität. Mit der Absicht, der Zwecksetzung auf Objektivität ist die Wissenschaft gegeben. Die erste Gestalt der Objektivität aber ist die Beziehung auf eine Außenwelt im Sinne des Realismus und seines Wahrheitsbegriffes. Die Philosophie hebt mit der Frage nach der *οὐσία* an. *οὐσία* ist das, was alle *ὄντα* zu *ὄντα* macht, *ὄν* = ens, res, Ding. Ontologie ist Dinglehre. *οὐσία* heißt soviel wie Dinghaftigkeit, Realität, Substanz. In eine solche Dinghaftigkeit setzt man ganz im Sinne des realistischen Erkenntnisbegriffes die Objektivität, auf welche sich die Wissenschaft richtet. Die Beziehung auf eine solche an sich seiende dinghafte Außenwelt nennt man nach dem gefühlsärmsten gegenständlichsten Sinne *θεωρία*. Das theoretische Verhalten des Menschen beginnt mit dem realistischen Objektivitäts- und Wahrheitsbegriffe. Objektiv ist danach das, was unabhängig vom Subjekte absolut für sich besteht und worauf sich das Subjekt bezieht. Wie und warum das so ist, das wird nicht gesagt, das kommt gar nicht in Frage, das gilt als völlig selbstverständlich.

Mit der Frage nach der *οὐσία* beginnt die Philosophie, das ist mit der Zwecksetzung auf Objektivität, mit dem realistischen Wahrheitsbegriffe. Daran knüpft sich noch ein anderes Problem, das mit dem *οὐσία*-Begriffe gelöst werden soll. Das ist das Problem der Veränderung. Was sich verändert, ist sowohl dasselbe als auch ein anderes. Wäre es nur dasselbe, so hätte sich nichts verändert. Fände nur Verschiedenheit statt, so hätten wir eben zweierlei, aber nicht ein Etwas, das sich verändert. Das Problem der Veränderung ist nur die anschauliche Einkleidung für das ursprüngliche Streben des Erkennens nach Einheit, Zusammenhang und Gliederung in der unbestimmten Mannigfaltigkeit des Gegebenen, im Durcheinander der Wahrnehmungsinhalte. Darin kündigt sich eine tiefere und weiterführende Bedeutung des *οὐσία*- und Dingbegriffes an. Aber die Lösung wird trotz tieferer Ansätze ent-

scheidend ganz im Sinne der οὐσία als des dinghaft, unabhängig Fürsich-bestehenden versucht, im Sinne des Realismus.

Das Ding, die οὐσία, die Substanz ist das identisch im Wechsel seiner Eigenschaften Beharrende. Das Streben des Erkennens nach Einheit und Zusammenhang führt in der Verfolgung des realistischen Ansatzes der Objektivität zu der Annahme eines für sich bestehenden identisch absolut Beharrenden, zu der Behauptung eines identischen unveränderlichen Trägers. Das Ding ist der hinter den Eigenschaften, ihrer Vielheit und ihrem Wechsel identisch verharrende Träger, die Substanz das Substrat, das ὑποκείμενον. Diese für sich bestehende Identität eines Unveränderlichen, Absoluten ist dann recht eigentlich die Substanz. Das wahrhaft Seiende ist, so wird aus dem realistischen Ansatze gefolgert, das für sich Bestehende, unveränderlich identisch Verharrende. Alle Veränderung, aller Wechsel, alle Bewegung ist nur Schein. Eine an sich seiende Welt des wahren Seins in absoluter Identität ist von einer Scheinwelt der Veränderung und des Wechsels zu unterscheiden, die dann bald als eine solche der bloßen Wahrnehmung ausgegeben wird. Es tritt in der Philosophie die Zweiweltentheorie auf, die sich bald auch mit dem religiösen Überweltgedanken verbindet. Die wahre Welt eines identisch verharrenden reinen absoluten Seins und die Scheinwelt der Veränderung, des Wechsels, die in der Wahrnehmung auftritt, stehen sich gegenüber. Zur Erklärung dieser Scheinwelt kommt man dann eben auf den Phänomenalismus, auf die notwendige Folge des realistischen Erkenntnisbegriffes.

Der Versuch, das Veränderungsproblem mit Hilfe des in der realistischen Grundannahme gegebenen Begriffes der οὐσία als der für sich bestehenden absoluten identischen Dinghaftigkeit zu lösen oder zu gestalten, geht in zwei Richtungen. Einmal sieht man das identisch Verharrende, wie schon dargelegt, in dem selbständigen Träger hinter den Eigenschaften, in der Behauptung eines identischen absoluten Seins. Zum anderen aber macht sich die Einsicht geltend, daß ja diese absolute abstrakte Identität in Wahrheit der selbständige Unterschied ist. Was nur mit sich identisch ist, absolut verharrt, das ist eben von allem sonst nur unterschieden. Diese Einsicht wird dadurch mitbestimmt, daß an der realistischen Unterstellung von Dingen, was noch näher auszuführen ist, die Erfahrung eines Widerstandes als primitive Form des Wirklichkeitserlebnisses zugrunde liegt. Das Dingverhältnis bietet zwei Lösungen, einmal den identisch verharrenden Träger, zweitens die an verschiedenen Dingen wiederkehrenden konstanten inhaltlich identischen Eigenschaften. Es gibt solche beharrende Eigenschaften, die an verschiedenen Dingen

wiederkehren und aus denen sich die Dinge gleichsam zusammensetzen. So entsteht der Begriff des Elementes, des στοιχεῖον, neben dem des Substrates, des ὑποκείμενον. Es ist die verselbständigte identische Eigenschaft. Diese zweite Lösung schließt den Vorzug ein, daß die Veränderung nun erklärlich wird, und zwar als Verbindung und Trennung an sich unveränderlicher identischer Elemente. Das wahrhaft Seiende sind diese beharrenden Elemente, aus deren wechselnder Zusammensetzung und Zusammenfassung sich die Wahrnehmungswelt mit ihrem Scheine ergibt.

Das alles vereinigt sich auf Grund der eben ausgeführten Einsicht zu der klassischen Gestalt dieser ganzen Denkart, zum Atomismus, zu der Lehre von den gleichen, unveränderlichen, starren, spröden, trägen, in jeder Weise identisch verharrenden absoluten Dingen. An der atomistischen Materie liegt die beste Erläuterung jener Einsicht vor, daß die abstrakte, absolute, für sich bestehende Identität der selbständige isolierte Unterschied ist. Das Moment der abstrakten Identität ist die Gleichheit der Atome, die durchgängige sog. Homogeneität der Materie, das starr und spröde Atomistische ist der isolierte Unterschied. Das absolute atomistische Sein drückt diese Einsicht deutlich aus. Im Atom vereinigt sich der abstrakt identische Träger hinter allen Eigenschaften, der als solcher, weil ja „hinter" allen Eigenschaften, keine bestimmte Eigenschaft haben kann, die Qualitätslosigkeit der Atome, und das Element, die verselbständigte Eigenschaft, die nur negativ unbestimmter Unterschied ist, das ist das Starre, Spröde. Der leere Raum (τὸ κενόν, μὴ ὄν) ist die Form dieses negativen Unterschiedes, das Nichts, das Nichtsein (A ist nicht B, die Aussage des bloßen unbestimmten Unterschiedes). Das Atom ist die klassische Gestalt des Ding- und Substanzbegriffes. Das Charakteristische an ihm ist das Massemoment, die Widerständigkeit. Masse ist das, was Widerstand leistet. Im realistischen Erkenntnisbegriffe und seiner Unterstellung von Dingen steckt dies eben schon angezogene Elementare des Wirklichkeitserlebnisses, daß da etwas ist, das Widerstand leistet, daß es nicht ins Leere geht, daß man einen Halt, einen Widerhalt findet. Dies Moment der Widerständigkeit ist grundlegend für den realistischen Erkenntnisbegriff und seine einleuchtende selbstverständliche Unmittelbarkeit. Die Materie ist wesentlich Masse. Und wenn der Materialismus immer wieder etwas so sehr Einleuchtendes hat, wenn er die Menschen, die zu denken anfangen, so sehr anzieht, so ist das immer das dunkle Gewahrwerden des realistischen Erkenntnisbegriffes. Der Materialismus ist gedeckt durch die Selbstverständlichkeit des Realismus und das Elementare des Wirklichkeitserlebnisses als Widerständigkeit.

Der atomistische Materialismus ist die folgerichtige Gestalt des realistischen Erkenntnisbegriffes und seiner Wirklichkeitsauffassung, damit auch der Metaphysik überhaupt. Es ist geltend zu machen, daß er entscheidend aus diesen erkenntnistheoretischen Grundsätzen seine Nahrung zieht, nicht aber aus dem Tatbestand der Wirklichkeit, zumal ja große Tatsachenzusammenhänge und Wirklichkeitsbestände für ihn hoffnungslos unerklärbar bleiben. Unerklärlich ist und bleibt schon dies, wie in die absoluten, starren, spröden, trägen, identisch verharrenden Atome Verbindung und Trennung, Bewegung kommen soll. Was demgegenüber den atomistischen Materialismus, trotz aller Schwierigkeiten und Ungereimtheiten, so stützt, das ist eben die Selbstverständlichkeit des realistischen Erkenntnisbegriffes. Nur mit dessen Überwindung fällt auch eigentlich erst der Materialismus, dann aber auch völlig und gründlich.

Neben dieser folgerichtigen Gestalt des Realismus ist aus tieferer Ahnung der „objektive Idealismus“, der streng genommen auch Realismus ist und dessen Ursprung und Charakter hier noch aufzuklären und zu deuten ist. Er ist die Schöpfung Platos und Aristoteles' auf Grund des sokratischen Wahrheitserlebnisses und Wahrheitsbedürfnisses.

Die phänomenalistisch-skeptischen Folgerungen des Realismus, die bereits dargelegt sind, ziehen die Sophisten. Hinzu kommt der nihilistisch-atomistische Zerfall der Wirklichkeit in lauter absolute, losgelöste Dinge. Gegen diese Auflösung aller Wahrheit und Wirklichkeit lehnt sich Sokrates auf. Er will und sucht Wahrheit. Wir finden bei ihm die erste selbstgewisse Ahnung des idealistischen Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffes. Er geht von folgendem aus. Wenn auch die Dinge den Menschen je nach deren Verschiedenheit usw. verschieden erscheinen und daraus der Widerstreit der Wahrnehmungen und Urteile der Menschen folgt, so gibt es doch auch einen Weg der Verständigung und Übereinstimmung im begrifflichen Wissen, das durch gemeinschaftliche Unterredung festgestellt wird. Objektivität ist danach nicht mehr, was unabhängig absolut für sich besteht, sondern das, worin die Subjekte übereinstimmen, worin sie einig sind. Das ist die in der eigenartigen Erfahrung der Evidenz erlebte Allgemeingültigkeit des Denkens, die sich in der gemeinschaftlichen Überlegung erzeugt und im begrifflichen Wissen, in der Definition und Einteilung und der darin erfolgenden Bewältigung und Gliederung der Mannigfaltigkeit des Erscheinungsinhaltes festgelegt wird. Sokrates entdeckt dieses Erlebnis von Evidenz und Gültigkeit, von Selbstgewißheit des Subjektes im Gewissen. Er hat das Neue

geahnt, ohne das Alte zu durchschauen und ohne sich über die Bedeutung und Tragweite dessen, was ihm ahnend aufging, klar zu sein.

Nun ist die Frage, ob es gelingt, das, was Sokrates so ahnte, prinzipiell zu erfassen und im Unterschiede zum Realismus systematisch auszugestalten, den Realismus in der bewußten kritischen Erfassung seiner selbstverständlichen Unterstellung durch die Verfolgung des von Sokrates angebahnten Weges positiv zu ersetzen. Das gelingt nicht. Die realistische Grundannahme ist zu selbstverständlich, sie schiebt sich alsbald dem von Sokrates Geahnten unter. Das tritt schon hervor, wenn es nun bei Sokrates an die Bildung von Begriffen geht. Da kommt der alte Dingbegriff wieder herein. Und zwar wird der Begriff hier zur Summe der gemeinsamen Eigenschaften an ähnlichen Dingen, die Begriffsbestimmung ist die Heraushebung und Zusammenfassung gemeinsamer Eigenschaften.

Vor allem aber stellt sich bei Plato — und damit ergibt sich der objektive Idealismus — der realistische Objektivitätsbegriff wieder her, in einem Gedankenvorgang, der sich etwa in folgendem Schlusse darstellen läßt. Im Begriffe, im begrifflichen Wissen haben wir die Wahrheit, Wahrheit aber ist Übereinstimmung mit einem an sich seienden Dinghaften, Abbildung einer solchen Realität — dieser Untersatz ist das unbemerkt Selbstverständliche —, also ist das im Begriffe Gedachte das absolut Reale; wir haben deswegen im Begriffe die Wahrheit, weil das im Begriffe Gedachte das Reale ist. So führt das begriffliche Wissen und die in ihm vollzogene Ahnung einer neuen Objektivitätstheorie, eines neuen Erkenntnisbegriffes zu der Behauptung einer an sich seienden Welt hypostasierter, d. h. dinglich gedachter Begriffe oder Ideen, zu einer Welt ideeller Wesenheiten, immaterieller Substanzen. Das ist der objektive Idealismus, den man richtiger Begriffsrealismus nennen sollte. Er entsteht aus der Ahnung des idealistischen Erkenntnisbegriffes bei Sokrates und der Ausdeutung dieser Ahnung mit den Mitteln, von der Grundannahme des Realismus aus.

Entsprechend ist die Entfaltung des sokratischen Ansatzes in der Logik, in der Art der Begriffsbildung. Das begrifflich Allgemeine ist wesentlich das Gemeinsame der Eigenschaft, das κοινόν, dieses wird nun mit dem „Ansich“, dem καϑ' αὑτό gleichgesetzt, weil ja im Begriffe Wahrheit und Wahrheit Übereinstimmung mit einem absolut Realen ist, und wird so καϑ' ὅλου, γένος. Die Gattung als solch Ansich, als solcher Träger der besonderen Eigenschaften erhält einen Umfang. Das Umfangsverhältnis, auf das die Begriffslehre mehr und mehr begründet wird, ist das Dingverhältnis, das so zur Herrschaft in der Logik kommt.

Die Gültigkeit des Begriffes ist die Hypostasierung seines Inhaltes, weil ja Wahrheit Übereinstimmung mit einer absoluten Realität ist.

Statt von dem erfaßten Grunde der begrifflichen Allgemeingültigkeit aus in idealistischer Objektivitätstheorie die wahre Bedeutung des Dingbegriffes in der realistischen Unterstellung, ja den Sinn und Zusammenhang dieser Unterstellung kritisch aufzuklären, wird umgekehrt der geahnten Gültigkeit auf Grund der völligen Selbstverständlichkeit des Realismus die absolute Realität, die Hypostase untergeschoben. An Stelle der idealistischen Objektivitätstheorie entsteht der objektive Idealismus. Das Mißverhältnis zwischen dieser idealistischen Ahnung und ihrer realistischen Ausdeutung und die Schwierigkeiten, die daraus für die gesamte Wirklichkeitsauffassung abfließen, hat Plato tief und schwer empfunden, besonders in dem Verhältnis von Idee und Erscheinungswelt, im Zusammenhange der Ideen untereinander. Das ist es gewesen, was sein Denken nie zur Ruhe kommen ließ.

Mitten in diese Schwierigkeiten trifft die Kritik des Aristoteles an Plato. Sie richtet sich ja auf den *χωρισμός* der Ideen, auf die Hypostasierung, die absolute, die losgelöste Realität. Und wie die Kritik des Aristoteles auf den entscheidenden Punkt geht, so kommt er in seiner Wirklichkeitsauffassung auch wesentlich über Plato hinaus, wenngleich auf einem Wege, den Plato selbst schon betreten hatte. Sein Form- und Materieverhältnis, seine Entdeckung des Organismus, seine Erfassung der Idee als der bildenden, gestaltenden Form, sein Zweckbegriff, seine reine Aktualität, mit einem Wort die „Entelechie" begründen eine Wirklichkeitsauffassung, die der idealistischen Objektivitätstheorie ganz nahekommt. Aber der Durchbruch durch den realistischen Erkenntnisbegriff gelingt auch Aristoteles nicht, so sehr er in seiner Wirklichkeitsauffassung an den Idealismus heranstreift. Darauf ist er gar nicht aufmerksam, das ist auch ihm selbstverständlich. Darin begründen sich die inneren Hemmungen des aristotelischen Denkens. So sehr er eigentlich objektiv-idealistisch ist, gegenüber dem bloßen Begriffsrealismus, so sehr er in seiner Wirklichkeitsauffassung dem idealistischen Objektivitätsbegriffe nahekommt, die kopernikanische Tat im Erkenntnisbegriffe vollzieht er nicht, und darum kommt er auch letztlich von den platonischen Schwierigkeiten nicht los. So richtig er den entscheidenden Fehler des *χωρισμός* trifft und ihn in seiner ersten Philosophie, seiner Metaphysik und durch die prinzipielle Begründung des Organismus auszugleichen bestrebt ist, im Erkenntnisbegriffe, im Wahrheitsbegriffe verfehlt er es wieder. Er kritisiert die Symptome, aber hebt nicht das Übel aus seiner Wurzel im Prinzipe. Es fehlt dem Aristoteles der begründende Ab-

schluß, so sehr er sich ihm auch immanent und in concreto nähert. Der wahre tiefe Sinn des Aristotelismus wird erst durch die kopernikanische Tat Kants aufgeschlossen. Hier wird im Erkenntnisbegriffe begründet, was Aristoteles erstrebt hatte, nur daß hier umgekehrt nun die inzwischen ausgebildete rein realistische Wirklichkeitsauffassung die Durchführung des Erkenntnisbegriffes, den Durchbruch zur Wirklichkeit erschwert hat. Aristoteles hat den Wahrheitsbegriff, daß das Erkennen Abbilden oder Nachbilden einer Realität im Subjekte sei, für 2000 Jahre wieder fest begründet, Wahrheit als Übereinstimmung einer Vorstellung mit einer Realität. Seine Logik baut sich folgerichtig auf dem Umfangsverhältnis der Begriffe auf. Die formale Logik, so sehr sie auch ursprünglich aristotelische Absichten und Strebungen verfehlen und verderben mag, in dieser bei ihr grundlegenden Umfangslehre ist sie doch das folgerichtige Ergebnis des aristotelischen Erkenntnisprinzipes und des dort im Wahrheitsbegriffe vorherrschenden Dingverhältnisses.

So etwa ist die innere Problematik des objektiven Idealismus zu umschreiben. Je mehr er sich der idealistischen Objektivitätstheorie und ihrer Wirklichkeitsbegründung nähert, desto mehr wird aus dem bloßen Begriffsrealismus der eigentliche objektive Idealismus. Auch der objektive Idealismus ist im Prinzipe Realismus. Wenn in ihm die tieferen Ahnungen schwinden, so wird aus ihm die Metaphysik immaterieller Substanzen oder der Spiritualismus, den man fälschlich immer wieder mit dem Idealismus gleichsetzt. Weder der objektive Idealismus also noch der subjektive Idealismus ist Idealismus, auch was man Psychomonismus oder Panpsychismus zu nennen pflegt, bleibt alles Realismus und ist vom Standpunkte des kritischen Idealismus noch prinzipiell ganz verschieden. Dazwischen steht die gesamte kantische Umwälzung des Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffes. Die Metaphysik immaterieller Substanzen, in die der objektive Idealismus ausläuft, der Spiritualismus ist der zweite Haupttypus der Metaphysik. Immaterielle Substanz ist eigentlich eine contradictio in adjecto. Denn in Substanz liegt immer das selbständige Fürsichbestehen des Absoluten, die Widerständigkeit, d. h. das Moment der Masse, des Materiellen.

Zu diesen beiden Haupttypen der Metaphysik tritt ein dritter, den auch noch die Griechen in Anknüpfung an die vorsokratische Naturphilosophie in Stoa und Neuplatonismus ausbilden und der sich von der Grundlage der Zweiweltentheorie aus mit der religiösen Bewegung verbindet. Das ist die Behauptung der einheitlichen absoluten Weltsubstanz schlechthin, der Monismus des einen transzendenten Seins, des Ureinen, das schließlich nur noch in Verneinungen zu erfassen ist, der Ausdruck

jener abstrakten negativen Identität, von der wir gesprochen haben und in der sich der Substanzbegriff vollendet darstellt. Dies, daß diese abstrakte absolute Identität der selbständig isolierte Unterschied ist, das wirkt sich dann in der Emanationsvorstellung aus. Das nur in Verneinungen zu erfassende alleine Sein ist die „höchste Gattung" der Logik, bei der von allem Inhalt zunehmend abstrahiert wird und die alles umfaßt. So erhalten wir das Absolute, die absolute Substanz als das Kennzeichen der Metaphysik, das ens realissimum, das der umfassende Träger für alle Inhalte ist.

Unter diesen drei Haupttypen der Metaphysik, atomistischer Materialismus, objektiver Idealismus und Spiritualismus, Monismus sind nun noch Abwandlungen und verschiedene Verbindungen möglich. So der Dualismus als die Annahme sowohl materieller als auch immaterieller Substanzen, die schon durch die Zweiweltentheorie nahegelegt ist. So der Pluralismus als die Behauptung unbestimmt vieler Realer, sei es materieller oder immaterieller Art. Und wenn man diese beiden Arten von Substanzen, die man etwa auch als Natur und Geist bezeichnet, noch in der einheitlichen Weltsubstanz zusammenhängen lassen will, so kommt man zu der einen Substanz mit den zwei Attributen oder zu dem Parallelismus dieser Attribute, zu einer Abwandlung also des Monismus. Der „Parallelismus" deckt auch am besten die metaphysische Erkenntnislehre. Man läßt „Denken" und „Sein" so, wie zwei Attribute, wie Natur und Geist, in einer Weltsubstanz zusammentreffen und in diesem einen Absoluten aufeinander abgestimmt sein.

Das sind die Möglichkeiten der metaphysischen Standpunkte. Wenn man für gewöhnlich gern sagt, die Metaphysik überschreite das Gegebene, sie gehe auf das Transzendente, so bedeutet das, genau betrachtet, dasselbe, wie die früher angegebene Begriffsbestimmung der Metaphysik, sie begründe die Wirklichkeit in einer absoluten Realität. Denn diese Realität oder Dinghaftigkeit ist ja eben der Träger hinter allen Eigenschaften, hinter allem Gegebenen, das Transzendente.

Der Metaphysik folgt wie ihr Schatten der skeptische Positivismus und Nihilismus. Das ist die Kehrseite gleichsam des Dingbegriffes. Die phänomenalistischen Folgerungen mit ihrem Ende in der Skepsis sind schon aufgezeigt, sie sind das unausweichliche Ergebnis aus dem Grundansatze des Realismus. Dazu kommt nun die Wendung innerhalb des Dingbegriffes selbst, die schon bei der Atomistik hervorgehoben wurde, nämlich daß Ding, die absolute Identität der isolierte selbständige Unterschied, das Widerständige, Starre, Spröde, Träge ist. Daraus ergibt sich die Kritik des Substanzbegriffes in der neueren

empiristischen Philosophie. Es ist die Beseitigung des Trägers hinter den Eigenschaften, darin der Zerfall des Dinges in seine Eigenschaften, die in solcher Verselbständigung eben Elemente werden. Es wiederholt sich die atomistische Zersplitterung der Wirklichkeit in dieser empiristischen Substanzkritik. Das Ding ist die bloße Summe seiner Eigenschaften, das bloße Nebeneinander von Inhalten, die collection of ideas. Das Ding als Träger wird also beseitigt, um das Ding, das Element wieder zu erhalten. Der Grundbegriff der Metaphysik, die Substanz als der Träger hinter den Eigenschaften oder die absolute transzendente Realität wird so getroffen. Aber der Empirismus verträgt sich vortrefflich mit der mechanisch-materialistischen Wirklichkeitsauffassung, die alsbald und notwendig dazu übergeht, hinter der sinnlichen Erscheinungswelt eine metaphysische Welt der Atome aufzurichten, also die „Metaphysik" in aller Form wiederherzustellen. Der Empirismus ist, sagten wir, der folgerichtige metaphysisch-realistische Erkenntnisbegriff, daher seine Neigung zum atomistischen Materialismus, der folgerichtigen Gestalt der Metaphysik. Und wenn die mechanisch-materialistische Wirklichkeitsauffassung, die Welt der Atome auch wieder nur noch ein Phänomenales, eine Erscheinungswelt sein soll, dann steht dahinter noch das große Dunkel einer absoluten Realität, von der man nichts wissen und nichts sagen kann, wieder ein solches Dinghaftes, das „unknowable" des Positivismus und Agnostizismus. Die Grundannahme des metaphysisch-realistischen Erkenntnisbegriffes bleibt unberührt bei all dieser empiristischen Substanzkritik. Das zeigte ja auch insbesondere in der Erkenntnistheorie das Beispiel Lockes. Und wenn man subjektiv-idealistisch die Realität streicht, dann behält man sie in der dinghaften Bestimmung des Subjektes, das dem Objekte dinghaft gegenübersteht, und kommt in der Vielheit dieser Subjekte und Gottes als des obersten Subjektes zu einer spiritualistischen Metaphysik, zu einer Metaphysik immaterieller Substanzen, beweist aufs neue, daß auch der Empirismus Metaphysik ist.

Die Metaphysik hebt an dem Dinge die abstrakte Identität der absoluten Substanz heraus, der Empirismus die isolierte Selbständigkeit des Elementes. Das eine kommt schließlich auf das andere hinaus. Es ist dieselbe Grundlage, von der beide ausgehen. Die abschließende Gestalt des Realismus bleibt seine phänomenalistisch-positivistische Erweichung mit mechanisch-materialistischer Wirklichkeitsauffassung auf dem dunklen Hintergrunde des unerkennbaren Ansich, des unerkennbaren Absoluten, des nihilistisch entleerten Platzes oder dunklen Loches des ehemaligen Trägerdinges. In alledem führt der realistische Erkenntnis-

und Wahrheitsbegriff schließlich zur Preisgabe aller Wahrheit und Erkenntnis.

3. Ganz ähnlich wie Sokrates in seinem Wahrheitsbedürfnisse und seinem Gültigkeits- und Evidenzerlebnisse sich gegen die Sophistik und ihren skeptischen Phänomenalismus auflehnt, so wird auch Kant von den skeptischen Folgerungen des Realismus angetrieben, und er findet nun auch in der Auflösung des Realismus den neuen kritisch-idealistischen Erkenntnisbegriff, er vollzieht prinzipiell den Umschwung, den Sokrates geahnt hatte. Vorbereitet ist die grundlegende Kantische Erkenntnis innerhalb des neuzeitlichen Denkens besonders durch dreierlei.

Das eine ist Humes Kausalkritik, die Erkenntnis, daß Kausalität notwendige gesetzliche Verknüpfung besagt. Es macht in diesem Zusammenhange wenig oder nichts aus, daß Hume auf Grund seines Positivismus Kausalität als solche im strengen Sinne nicht gelten läßt. Das Wertvolle und Weiterführende ist gerade diese ihre Bestimmung als notwendige Verknüpfung, um derentwillen er sie leugnet. Es ist der Übergang vom substantialistischen zum sog. aktualistischen Kausalbegriff, nahegelegt eben durch die Lockesche Substanzkritik. Zerfällt das Ding in seine Eigenschaften, so tritt doch immer die Frage nach der Beziehung, nach dem Grunde von Verbindung und Trennung der Elemente auf. Ist das Ding als Träger hinter den Eigenschaften verschwunden, bleibt das Ding als bloße Summe der Eigenschaften, als bloße collection of ideas unzulänglich und unbefriedigend, so wird die Frage des Dinges als notwendigen gesetzlichen Zusammenhanges der Inhalte gestellt.

In eben dieser Richtung wirkt die neuzeitliche mathematisch-mechanische Naturwissenschaft. Sie trifft mit dem Kausalproblem Humes zusammen, und zwar von ihrem Begriffe der Kraft und des Naturgesetzes aus. Kraft ist notwendige gesetzliche Abhängigkeit und Verknüpfung. Die Atome der neuzeitlichen Naturerklärung sind zum Unterschied von den der antiken von vornherein kraftbegabt, verwandeln sich gar in Kraftpunkte. Die antiken Atome waren träge Masse, die reine Widerständigkeit, d. h. beziehungsloser, bloß negativer Unterschied. Kraft dagegen ist notwendige Beziehung, ihr Ausdruck das Naturgesetz und die mathematische Funktion. Damit hängt zusammen, daß für die antike Mechanik die Ruhe der Normalzustand der Materie war, für die neuzeitliche Mechanik aber die Bewegtheit, demgemäß die Ruhe eine abgeleitete Erscheinung, das Ergebnis eines Gleichgewichtes von Kräften ist. Die allgemeine Anziehung der Massen, die Gravitation ist vollends die Aufhebung und Beseitigung der Materie

als bloßer träger Masse. Sie wird vom Realismus als ein Fremdbestandteil empfunden und soll daher auch immer irgendwie weggedeutet werden. Das Trägheitsprinzip verwandelt sich alsbald in das der Erhaltung mit dem darin gegebenen Begriffe der Spannkraft. Wohl ist auch diese Naturauffassung atomistisch, aber der Atomismus hat von vornherein nur die Bedeutung der Anwendung von Mathematik auf die Naturerscheinungen, wird zu einem methodischen Gesichtspunkte für die Gewinnung der Zahl- und Maßverhältnisse der Natur. Die Atome erscheinen hier nicht so sehr als absolute Realität, wie als eine logisch-wissenschaftliche, methodische Forderung mit dem Zwecke der Anwendbarkeit der Mathematik, der mathematischen Konstruierbarkeit. Und diese Mathematik erfaßt das neue Problem der kontinuierlichen, intensiven, infinitesimalen Größen, in denen zum Unterschied von der diskreten, extensiven, endlichen Größe das starre absolute Sein sich in Relation, Fluxion, in Werden und Zusammenhang auflöst. All diese tieferen Strebungen der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft sind durch den skeptischen Positivismus bedroht. Kant konnte sich gerade durch das Humesche Problem zur Rechtfertigung dieser Naturwissenschaft aufgerufen fühlen und mußte in der Richtung der methodischen, dynamisch-kontinuierlich-infinitesimalen Naturkonstruktion einen neuen Objektivitätsbegriff finden, indem er die Eigenart dieses mathematischen Denkens ergründete.

Als Drittes kommt schließlich das l o g i s c h e P r o b l e m hinzu. Die Gegnerschaft gegen die überlieferte formale Logik und ihre nach dem Prinzip des umgekehrten Verhältnisses von Umfang und Inhalt begründete Methodik war allgemein, besonders gegen die Syllogistik, die ja am deutlichsten davon beherrscht war. Je weiter nach der formalen Logik die Begriffsbildung fortschreitet, desto mehr kommt sie ins Leere. Ist die Begriffsbildung Abstraktion, so ist ihr Ziel das gänzlich Leere, und je weiter sie kommt, desto weiter muß sie sich von den konkreten Dingen und ihrem Verständnisse, ihrer Erklärung entfernen. In den einzelnen Wissenschaften wird es ganz stark empfunden, daß ihre wissenschaftliche Arbeit gar nicht durch diese Logik erfaßt und gedeckt wird. Die Ableitung, die Deduktion aus dem leeren höchsten Sein der Begriffspyramide erschien mit Recht als eine offenkundige Sinnlosigkeit und Unmöglichkeit.

Für die formale Logik war der Begriff das verschwommene Gattungsbild, das durch Heraushebung gemeinsamer konstanter Eigenschaften an verschiedenen Dingträgern entsteht; alle Begriffsbildung ist Abstraktion als Absonderung gleicher Merkmale. Das Beziehungs-

prinzip dieser Logik ist die inhaltliche Identität der Eigenschaft. Darauf wird auch das Urteil begründet, entweder als das Umfangsverhältnis zweier Begriffe oder als die Heraushebung eines Teilinhaltes des Subjektes im Prädikate. Der Schluß ist dementsprechend das Verhältnis zweier Urteile durch einen gemeinsamen Begriff, das Verhältnis also dreier Begriffe. Wir hatten gesehen, der Umfang der Gattung war das alte Dingverhältnis. Folgerichtig wird mit der Kritik des Dinges als Trägers auch die Umfangslehre betroffen. An die Stelle der Gattung mit Umfang tritt auch hier das Element. Abstraktion und Determination der alten Logik werden Trennung und Verbindung von Elementen. An die Stelle der Begriffspyramide der alten formalen Logik tritt das sog. logische Alphabet: die Summe letzter unableitbarer Inhalte, der logischen Elemente, aus deren Zusammensetzung die Begriffe entstehen. Diese logischen Elemente werden dann leicht als algebraische Größen genommen, ihre Zusammenstellung als Anwendung mathematischer Operationen. Das Ergebnis ist der Versuch der mathematischen Logik. Sie ist der folgerichtige phänomenalistisch-positivistische Ersatz der älteren formalen, im engeren Sinne metaphysisch bestimmten Umfangslogik.

Dagegen geht nun die neue tiefere Strebung der Logik dahin, im Begriffe nicht die Hervorhebung eines identischen, konstanten Teilinhaltes zu sehen, sondern den Ausdruck der notwendigen Beziehung aller Inhalte in einem Ganzen, in der Feststellung der Abhängigkeitsverhältnisse des Gesamtinhaltes die Aufgabe der Begriffsbildung zu finden. Man kommt von der Gattungsallgemeinheit zu der Gesetzesallgemeinheit, von der analysierenden Abstraktion zu der zusammenfassenden Induktion, als dem Erschließen gesetzlicher Abhängigkeiten und Beziehungen. Der Begriff erscheint nicht mehr als die Summe gemeinsamer Merkmale, sondern als der notwendige gesetzliche Zusammenhang aller. Auch hier also das Problem der gesetzlich-notwendigen Verknüpfung an Stelle des bloßen Umfangs-Inhaltsverhältnisses. Solche Begriffe haben Erklärungswert, ihr Wert und ihre Gültigkeit liegt in der Erfassung gesetzlicher Zusammenhänge, die sie einschließen und begründen.

Diese tieferen Strebungen der Logik, die in der Gegenwart von der an der formalen Logik geübten Kritik scharf und klar herausgesetzt sind, treiben und drängen seit langem von innen. Dieses logische Problem ist der dritte Ansatz für das Kantische Unternehmen und seine Aufstellung des kritischen Erkenntnisbegriffes. Von der Urteilslehre geht ja seine Problemstellung entscheidend aus.

In allen drei Ansatzpunkten tritt das Problem der notwendigen Verknüpfung, des gesetzlichen Zusammenhanges auf, und zwar als das

Ergebnis der Auflösung des Trägerdinges mit seiner abstrakten Identität und absoluten Realität. Der Weg zu der kritischen Philosophie ist der Weg von der Auffassung des Dinges als eines für sich bestehenden Trägers, als einer „absoluten Realität", als eines hinter den Erscheinungen stehenden Substrates zu der Bestimmung des Dinges als ursprünglicher Verknüpfung, als notwendigen Zusammenhanges. Es ist die Erkenntnis, was die Setzung einer ansichseienden Welt von Dingen, die das Selbstverständliche ist, ursprünglich bedeutet.

b) Der kritisch-idealistische Erkenntnisbegriff.

1. Der kritisch-idealistische Erkenntnisbegriff kann nur in steter Beziehung auf Kant, in durchgängiger Anknüpfung an diesen seinen Urheber entwickelt und begründet werden. Es ist auch die Meinung, daß das, was hier vorgetragen wird, der echte Sinn und das wahre Ergebnis der Kantischen Denkart sei. Eine genaue Deutung und ein tatsächlich entfaltetes Verständnis des historischen Kant mit den einzelnen als solchen geprüften und geordneten Belegen ist hier nicht zu leisten. Wenn gesagt wird, das Vorgetragene sei nicht der historische Kant, so mag das in diesem Zusammenhange auf sich beruhen, dann muß das hier Ausgeführte auf sich selber und für sich selber stehen. Dann ist die Erklärung, dies sei kantisch, nur das Bekenntnis über das, was für diesen Gedankengang an Kant gelernt ist.

In der Tat steht die Sache ja so, daß die kantische Kritik überall von phänomenalistischen Ansätzen ausgeht und überall noch von phänomenalistischen Rückständen durchsetzt ist, daß die kantischen Entwicklungen und Ergebnisse durchgängig noch phänomenalistisch eingekleidet erscheinen. Das ist einfach so zu verstehen. Der Phänomenalismus skeptischer Art ist die Selbstauflösung des Realismus, die Überwindung des Realismus, welche der kritisch-idealistische Erkenntnisbegriff vollzieht, geht ebenso durch diese Selbstauflösung hindurch und trägt davon Spuren in statu nascendi gleichsam an sich. Die Meinung freilich, daß Kant einen phänomenalismus vulgaris gelehrt haben solle, bedarf keiner Widerlegung, so sehr auch einzelne Ausführungen wörtlich, was oft, zuerst wohl von Hegel, hervorgehoben worden ist, an solchen Phänomenalismus, etwa an Locke, anklingen. Was das hier Vorgetragene vom historischen Kant unterscheidet, das ist der Versuch, diese phänomenalistischen Reste abzustoßen oder richtiger noch aufzusaugen. Auf diesen Versuch und auf die Mittel, mit denen er unternommen wird, führt das Studium Hegels. Was hier vorgetragen wird, kann auch ebensosehr als die Erkenntnislehre Hegels angesprochen werden. Nur daß bei Hegel nun eben-

sosehr, wie bei Kant der Phänomenalismus, der objektive Idealismus nachwirkt und seinen klaren bestimmten Sinn verdunkelt. Daraus ergibt sich, wenn man eben Kant phänomenalistisch und Hegel objektiv-idealistisch deutet, ein weiter Abstand und grundsätzliche Verschiedenheit, ja Gegensatz, was alles in der zeitgenössischen Polemik stark genug hervorgetreten ist. Wenn man dagegen die idealistische Objektivitätstheorie hie und da streng herausholt, dann zeigt sich die prinzipielle Verbundenheit und Einigkeit offenkundig, für die ja die lebendigsten Zeugnisse bei Hegel selbst trotz aller gelegentlichen Polemik sprechen. Hegel befindet sich hinsichtlich der prinzipiellen Durchsetzung und Ausgestaltung des kantischen Wahrheitsbegriffes in ähnlicher Lage wie Plato und Aristoteles gegenüber dem sokratischen Erlebnisse, nur daß, eben wie Kant unvergleichlich weitergekommen war als Sokrates, so auch Hegel der Gefahr des objektiven Idealismus nicht erlag. Die phänomenalistische Verdunkelung Kants ist ebenso wie die objektiv-idealistische Hegels abzutun, in ihrem wahren Ziele sind dann beide vereinigt, und aus dieser Vereinigung ergeben sich die fruchtbarsten Antriebe für die Erneuerung des deutschen philosophischen Idealismus aus seinem Ursprunge heraus und für seine Durchsetzung in der gesamten Wirklichkeitserfassung. Auf die Beseitigung jener Verdunkelungen dringt in all ihrer Problematik die deutsche Philosophie der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit vor. Es ist für den Kundigen leicht ersichtlich, wie sich der hier gemachte Versuch in diese Problematik und Zielstrebigkeit einordnet. Es handelt sich also nicht um eine geschichtliche Darstellung Kants, sondern eine Entfaltung systematischer Gedanken, die nur ihren Ursprung in Kant haben.

Das exoterische Ergebnis der kantischen Philosophie, das Lehrstück, das in aller Munde ist, stellt die Gefahr des Phänomenalismus klar vor Augen. Wir können, heißt es, die Dinge an sich nicht erkennen, unsere Erkenntnis ist auf bloße Erscheinungen beschränkt, sie ist Erfahrungserkenntnis, wir können nicht mehr von den Dingen erkennen, als uns in der Erfahrung gegeben ist. Genau so könnte Locke gesprochen haben und hat Locke gesprochen. Hätte Kant nichts weiter gewollt und erreicht, als ihm so als exoterisches Ergebnis nachgeredet wird, so wäre er weder sehr ursprünglich noch gerade sehr tief gewesen. Dieser Phänomenalismus war sehr alt, und von einer Umwälzung, einer kopernikanischen Tat könnte keine Rede sein. Mit einer leichten Wendung schon erscheint das exoterische Ergebnis ganz anders. Nämlich etwa so: was wir erkennen, sind nicht für sich bestehende Dinge an sich, absolute Substanzen, sondern Erscheinungen, die in durchgängigem gesetzlichen Zusammenhange stehen, welchen Zusammenhang wir Erfahrung nennen.

Ding an sich ist das Absolute, Erscheinung das Relative, sagt man. Das nehme man nur ernst und streng, nämlich als das Losgelöste und das in Beziehung, im Zusammenhang Stehende. Daß das Absolute das Wahre sei, das ist eben der realistische Irrtum, die realistische Mißdeutung. So ist das exoterische Ergebnis leicht recht zu verstehen und zeigt dann deutlich den Angelpunkt der Umwälzung, die Kant bewirkt hat. Daß seine Philosophie solch völlige Umwälzung bedeute, das hat Kant klar genug ausgesprochen.

Kant hat seine Philosophie als eine *Vereinigung von Metaphysik und skeptischem Positivismus* eingeführt, als eine Vereinigung beider zu einer Philosophie der Erfahrung. Er will darin das, was die Metaphysik anstrebte, so begründen, daß es nicht mehr dem positivistischen Skeptizismus anheimfalle. Er will eine „Rettung" der Metaphysik bewerkstelligen, eine Metaphysik begründen, die als Wissenschaft werde auftreten können. Nach der gegebenen Begriffsbestimmung der Metaphysik ist leicht zu sehen, um was es sich dabei handelt. Es ist die Frage des Substanz- und Dingbegriffes. Dessen wahre Bedeutung, Leistung und Begründung gilt es herauszustellen. Es erhellt ferner dann leicht, was es heißt, Metaphysik und Skepsis zu „versöhnen". Metaphysik bedeutet das absolute Sein der abstrakten Identität, sie verfiel der Skepsis und ihrem Nihilismus, weil diese absolute Realität in Wahrheit der selbständige isolierte Unterschied ist. Eine Versöhnung beider muß ein anderes Einheitsprinzip angeben. So empfing Kant vom skeptischen Positivismus sein Problem und hatte zugleich an der Begründung der Metaphysik sein Ziel. Nun verstand man unter Metaphysik, unter der dem empiristischen Positivismus entgegengesetzten Metaphysik — da sich der Positivismus mit dem atomistischen Materialismus gern verträgt, ja diesen als Weltbild eigentlich in irgendeiner Weise unterstellt — den Spiritualismus, in den sich der objektive Idealismus realistisch veräußerlicht, die Metaphysik immaterieller Substanzen, auch in einer ihrer monistischen, dualistischen oder pluralistischen Abwandelungen. So wird die kantische Philosophie in ihrem Ziele die prüfende Ersetzung und Rechtfertigung zugleich des objektiven Idealismus, in dem sich dessen idealistische Ahnung erfüllt. Weswegen Kant seine Untersuchung kritisch nennt und ihr gegenüber Metaphysik und skeptischen Positivismus gleichheitlich als „Dogmatismus" zusammenfaßt, ist bereits in der Gegenüberstellung von Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik gesagt; es ist der Gegensatz zum Realismus überhaupt, indem nun nach der Bedeutung der ganzen Unterstellung gefragt wird, die dem Realismus selbstverständlich ist.

2. Die **kritische Frage** Kants ist zuerst in jenem berühmten, oft angeführten Briefe an Herz ausgesprochen: „Worauf beruht die Beziehung dessen, was in uns Vorstellung ist, auf einen Gegenstand?" Von aller phänomenalistischen Mißverständlichkeit frei heißt das: Was ist überhaupt gegenständliche Beziehung, was ist Beziehung auf einen Gegenstand? Die kritische Antwort ist: Gegenständliche Beziehung ist notwendige gesetzliche Verknüpfung, das Ding, der Gegenstand ist notwendiger gesetzlicher Zusammenhang. Das ist die Leistung und Bedeutung des Dingbegriffes. Das Ding ist die ursprüngliche Form, in der notwendiger Zusammenhang erfahren und gedacht wird. In der Form dauernder Verbundenheit in einem Dinge wird notwendiger gesetzlicher Zusammenhang gedacht. Die Anwendung des Dingbegriffes ist der Ausdruck für das Streben nach Einheit, Ordnung, Zusammenhang, Gliederung, das sich im Erkennen vollzieht.

Wie kommt es aber, ist weiter zu fragen, dazu, daß das Ding, dessen Bedeutung und Leistung so bestimmt ist, als das Fürsichbestehende, Absolute, als das „Ding an sich" angesehen wird, als das Widerständige, daß in der Widerständigkeit des Dinges geradezu die Objektivität ergriffen wird. **Daß** es so ist, kann sich jeder in der Beachtung und Zergliederung seines Erlebens immer neu klarmachen. Der Tastsinn gilt ja als sicherste Vergewisserung über Wirklichkeit. Das begründet sich folgendermaßen. Die Erfahrung des Widerstandes ist das erste Innewerden von gesetzlich notwendigem Zusammenhang überhaupt. Erfahre ich Widerstand, so spüre ich, ich kann nicht so, wie ich möchte, ich bin an eine feste Ordnung gebunden. Der Widerstand, den ich erfahre, zeigt mir die Wirklichkeit eines gesetzlichen Zusammenhanges, geregelter Verknüpfung überhaupt. So kommt das Erkennen dazu, gerade in der Widerständigkeit, im Fürsichbestehen die Objektivität zu sehen. Wir kommen allgemein zu der Welt für sich und an sich bestehender Dinge als zu dem Richtmaß der Wahrheit und Objektivität, weil in solch widerständigem Fürsichbestehen gerade notwendiger gesetzlicher Zusammenhang erfahren wird. Das erklärt sich also völlig von der kritischen Bestimmung des Dingbegriffes aus.

Noch in anderer Betrachtung wird diese Bedeutung des Dinges an sich, des Ansichseins als gesetzlich notwendiger Zusammenhang klar. Notwendig ist der Zusammenhang, der in den Bezogenen selber begründet, nicht durch äußerliches Beieinander der „an sich" Unbezogenen in einem Dritten gegeben, nicht „zufällig" ist. Dieses in den Bezogenen selber Stattfinden ist das „an sich". So drückt das Ansich auch wieder den notwendigen Zusammenhang aus.

Das Ding ist notwendiger gesetzlicher Zusammenhang. Der Fehler des Realismus liegt demgegenüber in dem, was schon öfters angedeutet wurde und nun zusammenzufassen ist. Erstens ist es ihm nicht klar, daß in der Unterstellung von Dingen schon ein bestimmter Beweggrund des Erkennens wirksam ist. Diese Unterstellung ist ihm so selbstverständlich, daß er gar nicht sieht, wie dabei etwas vorausgesetzt wird. Deswegen erkennt er zweitens nicht, was mit dieser Unterstellung von Dingen in Wahrheit gemeint ist. Und deswegen wird ihm drittens aus der Widerständigkeit, die gerade notwendigen gesetzlichen Zusammenhang bedeutet, das absolut Reale, bedeutet sie ihm Zerfall der ganzen Wirklichkeit in lauter isolierte, beziehungslose Atome. Die Atomisierung der Wirklichkeit ist nicht durch ihren eigenen Tatbestand aufgegeben, sondern das Postulat eines Mißverständnisses, das man an die Wirklichkeit heranträgt. Es ist eine völlig willkürliche Annahme auf Grund der überhaupt in ihrer Bedeutung nicht erfaßten Widerständigkeit. So werden Objekt und Subjekt als solche absolute Substanzen auseinandergerissen. So wird, wenn eben alles in isolierte Atome zersplittert wird, jede zusammenfassende Einheit, darin alles Erkennen unmöglich. Wie in die Atome Zusammenhang, Bewegung, Verbindung und Trennung kommen soll, bleibt ganz unerfindlich. Die gewissesten Erscheinungen und Erlebnisse, in denen ursprüngliche Einheit und Ganzheit der Wirklichkeit erfahren wird, werden hoffnungslos unerklärbar und unverständlich. Hat man erst einmal alles so grundsätzlich isoliert, so bringt man es freilich nicht mehr zusammen. Man gerät in lauter hoffnungslose, aber nur selbstgemachte Schwierigkeiten. Das laute „ignoramus, ignorabimus“, das dann ertönt, ist nicht etwa weise Beschränkung, sondern willkürlicher Dogmatismus, ahnungslose Voreiligkeit. An der Widerständigkeit, die der Realismus so mißversteht und mißbraucht, haben wir gerade gesetzlich notwendigen Zusammenhang und deswegen knüpft sich auch daran jenes unzweifelhafte ursprüngliche Wirklichkeits- und Objektivitätserlebnis.

Kant nennt den notwendigen gesetzlichen Zusammenhang Synthesis a priori. „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich“, ist ja die reifere und klarere Gestalt der kritischen Frage. Gegenständliche Beziehung ist Synthesis a priori. a priori, d. h. aus dem Früheren, dem πρότερον, oder aus dem Grunde. Grund aber ist, was die Einheit in Urteilen bewirkt, Grund ist das Einheitsbildende. a priori heißt ursprüngliche Einheit. Synthetisch ist das Gegenteil zu analytisch. Vereinigung, sagt Kant, ist analytisch, wenn sie durch Identität geschieht, d. i. durch inhaltliche Identität der gemeinsamen Eigenschaft, sie ist syn-

thetisch, wenn durch Zusammensetzung und Hinzukunft verschiedener Vorstellungen zueinander. Alle analytische Vereinigung ist nur möglich auf Grund vorher vollzogener ursprünglicher Synthese. Das analytische Urteil, das dem Subjekte ein Prädikat beilegt, das in seinem Begriff schon enthalten ist, wird nur möglich auf Grund einer zuvor schon im Subjekte vollzogenen Synthesis. Synthetisch a priori heißt demnach soviel wie ursprüngliche Einheit Unterschiedener als solcher, Einheit in einer Mannigfaltigkeit und durch eine Mannigfaltigkeit hindurch, Verbindung Unterschiedener in ursprünglicher, in ihnen selbst angelegter Einheit. Ist a priori ursprüngliche Einheit, so ist a posteriori das Besondere, das Unterschiedene. Zu aller Synthesis gehört also wie Einheit und Unterschied oder Mannigfaltigkeit ein a priori und ein a posteriori. Synthesis ist auch mit Erfahrung gleichbedeutend. Erfahrung, sagt Kant, besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen in einem Bewußtsein, sofern dieselbe notwendig ist. Erfahrung ist Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen. Die Frage, wie sind synthetische Urteile a priori möglich, ist die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung. Gleichbedeutend ist also: Gegenständliche Beziehung, Synthesis a priori, mögliche Erfahrung.

Gegenständliche Beziehung ist Synthesis a priori. Gegenstand ist genauer und strenger für Ding zu setzen, das Moment der Widerständigkeit ist darin gut bezeichnet. Hierher gehören die kantischen Aussagen: Gegenstand ist das, worin die Erscheinungen notwendig zusammenhängen. Gegenstand ist nichts mehr als das Etwas, davon der Begriff die Notwendigkeit einer Synthesis ausdrückt. Der Gegenstand ist das, was dawider ist, daß die Vorstellungsinhalte aufs Geratewohl und willkürlich verbunden werden. Füllte unsere Seele ein regelloses Gewühle von Vorstellungen, so gäbe es keine gegenständliche Beziehung. Alsdann sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. Objekt ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer Anschauung vereinigt ist. Der Verstand nimmt fälschlich diesen Gegenstand für ein abgesondertes Ding, er ist vielmehr immanentes Gesetz und notwendiger Zusammenhang.

Das ist das große Neue der idealistischen Objektivitätslehre. Das Erkennen ist nun nicht mehr Abbilden eines Fürsichbestehenden, eines Dinges an sich im Sinne des Realismus, sondern Einordnung, Einfügung in ein System gesetzlich notwendigen Zusammenhanges. Sagt man im populären realistischen Erkenntnisbegriffe, man wolle eine Erscheinung mit dem Dinge selbst vergleichen, was ja unmöglich ist, obwohl

alles Abbilden ja wieder ein solcher Vergleich sein soll, so heißt das jetzt, eine Einzelerfahrung wird mit der allgemeinen Erfahrung in Zusammenhang und Beziehung gebracht, es wird untersucht, ob sich diese Einzelbehauptung in den Gesamtzusammenhang aller zugänglichen Erfahrung einfügt und ein für deren gesetzliche Ordnung erforderliches Glied ist. Der Gegenstand, mit dem „verglichen" wird, ist der gesetzliche Zusammenhang einer Einzelerfahrung, einer engeren Erfahrung im Erfahrungsganzen, im Wirklichkeitssysteme. Ist der Gegenstand so notwendiger Zusammenhang im Erfahrungsganzen, so unterscheidet sich die „objektive Realität" vom Traume eben durch die Gesetzmäßigkeit ihres Verlaufes und die mögliche Einordnung dieser Inhalte als Bestandstücke des Gesamtzusammenhanges der Erfahrung. So fragt wohl auch der Mensch, der vor einem unbegreiflichen Tatbestande oder Ereignisse steht, den oder das er in seinen gewohnten Erfahrungszusammenhang nicht einzuordnen vermag, ob er träume. Soviel ergibt sich hier, Objektivität ist nicht mehr Abbilden eines für sich bestehenden Dinges, sondern mögliche Einordnung in einen Gesamtzusammenhang, für dessen Begründung auch dieses Stück ein Erfordernis bedeutet. Was man Ding an sich und Erscheinung nennt, verwandelt sich in Einheit und Mannigfaltigkeit im Erkennen, das Ding, der Gegenstand ist der Ausdruck der an den Inhalten sich vollziehenden synthetischen Einheitsfunktion.

Was die idealistische Objektivitätstheorie so verlangt, das ist, die Wirklichkeit nicht als ein Aggregat absoluter Realer, sondern als gesetzlich notwendigen Zusammenhang zu denken, der sich in sich selber gleichsam freischwebend trägt. Da entsteht wieder aus der Nachwirkung des realistischen Erkenntnisbegriffes, aus dem ursprünglichen Wirklichkeitserlebnisse der Widerständigkeit heraus bei dem „Freischweben" das Gefühl, gleichsam den Widerhalt zu verlieren, ins Leere zu fallen, das Gefühl, da muß doch etwas Festes da sein. Das Gefühl entsteht daraus, daß wir ein Teil im Ganzen sind und den Zusammenhang des Ganzen nur im Widerstand der benachbarten Teile spüren. Wie für den schwebenden Stein im Gewölbe der tragende Zusammenhang des Ganzen nur im Drucke der Nachbarsteine da ist, so spüren wir den Zusammenhang des Wirklichkeitsganzen, weil wir von ihm ein Teil sind, nur an dem Drucke der anderen Teile. Und doch ist es der Zusammenhang des Ganzen, der auch in diesem Drucke wirksam ist. Das Gewölbe trägt ja die Steine, und nicht hängen zuerst die Steine in der Luft. So deckt und erklärt also diese Wirklichkeitsauffassung durchaus das Gefühl, das sich in dem ursprünglichen Wirklichkeitserlebnisse so stark und unzweifelhaft geltend macht. Gerade von der Auffassung der Wirklichkeit als eines solchen

„freischwebenden", sich in sich tragenden Zusammenhanges aus wird dieses Wirklichkeitserlebnis des Menschen, der ein Teil ist, verständlich.

Aber darin verbirgt sich noch ein anderer realistischer Rückstand, der auszuräumen ist. Man sagt, gut, das Ding als gesetzlich notwendiger Zusammenhang ersetzt das Ding als Träger hinter den Erscheinungen und Eigenschaften, aber das Ding als Element bleibt zurück, so wie es bei der positivistischen Kritik und Auflösung des Trägerdinges in der Tat war. Mag das Ding Relation sein, wir haben die Relata, mag das Ding Gesetz sein, wir haben die Tatsachen. Und das Dinghafte ist gerade das Element. Man braucht aber nur mit dem Gedanken der Synthesis a priori Ernst zu machen, um zu sehen, daß auch das Ding als Element in der Erfassung des Dinges als notwendigen gesetzlichen Zusammenhanges eingeschlossen ist. Jener Standpunkt, der Relation und Relata, Gesetz und Tatsachen auseinander nimmt, übersieht, daß wir in der Synthesis a priori gerade Einheit im Unterschiede haben, ein Ganzes. Es sind nicht erst die Relata da als bloß selbständige isolierte Unterschiede und dann kommt die Relation als eine nur von außen herangebrachte Beziehung hinzu, es ist nicht auch erst die Relation da, die im Leeren hängt und sich dann an die Relata heftet, sondern beides ist als Synthesis in einem. Die Relata werden gesetzt mit und in der Relation, und die Relation mit den und durch die Relata, so gewiß sie Einheit im Unterschiede ist. Eine Einheit hat keinen Sinn ohne eine Mehrheit, die sie vereinigt, und eine Mehrheit hat keinen Sinn ohne eine Einheit, von der sie Mehrheit, in der sie Mannigfaltigkeit ist. Gesetz und Tatsache sind eine einheitliche Wirklichkeit, ein Ganzes. Drücke ich das Gesetz in der Form aus, w e n n a ist, so ist b, so behaupte ich in der wirklichen Geltung des Gesetzes auch, d a ß a und b ist, oder aber das Gesetz hat keine Wirklichkeit. In der Synthesis a priori sind Relata und Relation als ein Ganzes gesetzt. Weder Gesetz noch Tatsache ist für sich zu hypostasieren. Nicht nur das Ding als Träger, sondern auch das Ding als Element ist in der Erfassung des Dinges als Synthesis a priori eingeschlossen. Man muß sich nur klarmachen, was notwendiger gesetzlicher Zusammenhang als Synthesis a priori bedeutet. Die Wirklichkeit als ein solches Ganzes, nicht aber als den Haufen absoluter Realer zu denken, das ist die Forderung, die sich zunächst darin begründet, daß die Atomisierung ein Mißverständnis ist, welches gerade mit der Einsicht in seine Entstehung und seine verhältnismäßige Berechtigung hinfällig wird. W i r erfahren das Ganze durch die und in der Widerständigkeit anderer Teile.

Das Ding als Element ist das Massenmoment an der Wirklichkeit.

Es ist nicht etwa fortzudenken, sondern als notwendiges Bestandstück der Synthesis a priori zu fassen, die ja gerade Einheit im Unterschied ist. Das bedeutet etwa für die Mechanik: Die Masse ist nicht vor den dynamischen Beziehungen da, sondern durch diese gegeben, sie wird eine Funktion des Bewegungszustandes. Ist Ruhe und Beharren eine abgeleitete Erscheinung als Gleichgewicht der Kräfte, so erscheint auch die Masse als Integral des Trägen, als ein Gleichgewicht von Kräften, das Atom wird Kraft. Masse kann rein dynamisch bestimmt werden als das Verhältnis der Bewegungsgröße, des Wirkungseffektes zu der Geschwindigkeit. Nicht gegen die Bewegung leistet die Masse Widerstand, sondern gegen die Änderung des Bewegungszustandes. Man kann noch weitergehen. Das Maß der Masse ist das Maß der Anziehung, das Maß der Widerständigkeit also das Maß der Einheitsbeziehung. Die gravitierende Masse ist der reinste Ausdruck dessen, worauf es hier ankommt: Gerade durch die Widerständigkeit, durch die Masse Einheit, gerade in der Widerständigkeit Zusammenhalt des Ganzen. Es ist bezeichnend, daß die Naturwissenschaft da, wo sie konkret an den Wirklichkeitsproblemen arbeitet, sich von dem Doktrinarismus der realistischen Voraussetzung freimacht und zu dieser Auffassung der Masse als dynamischer Funktion, d. h. als Momentes notwendigen gesetzlichen Zusammenhanges kommt.

3. So erklärt Kant den Gegenstand für gesetzlich notwendigen Zusammenhang, für Synthesis a priori. Er fragt nun aber: **wie** sind synthetische Urteile a priori möglich. Damit wird auf den Mittelpunkt des kantischen Denkens vorgestoßen, auf die **transzendentale Deduktion**, auf die **transzendentale Einheit der Apperzeption**. Der notwendige gesetzliche Zusammenhang, der die Dingheit ausmacht, ist begründet in der Einheit des Bewußtseins in der Bewußtheit, in welcher Synthesis a priori, Einheit im Unterschiede, als solche gewiß ist.

Transzendental ist nach Kant jede Untersuchung, die auf die Möglichkeit gegenständlicher Beziehung geht, also die Grundvoraussetzung des realistischen Erkenntnisbegriffes selbst in Frage zieht. Transzendent ist der Versuch, über die selbstverständlich unterstellten Dinge an sich etwas aussagen zu wollen. Kant nennt seine Kritik daher auch Transzendentalphilosophie, eben weil sie die Möglichkeit und die Begründung gegenständlicher Beziehung dartut, weil sie sagt, was gegenständliche Beziehung sei. Transzendentale Einheit, d. h. gegenständliche Beziehung begründende Einheit. Apperzeption ist Bewußtheit. Transzendentale Einheit der Apperzeption ist die gegenständliche Beziehung

begründende Erlebniseinheit des Bewußtseins, das Icherlebnis. In dieser Einheit des Bewußtseins, in der Ichheit, in der Bewußtheit als solcher haben wir ursprüngliche Einheit im Unterschiede, darin besteht die Bewußtheit überhaupt. In ihr haben wir mit unzweifelhafter Gewißheit begründet, was in dem notwendigen gesetzlichen Zusammenhange behauptet wird. Notwendige Beziehung als ursprüngliche Einheit Verschiedener, als ursprüngliche Einheit in der Mannigfaltigkeit wird im Einheitserlebnis des Bewußtseins begründet. Das Icherlebnis ist die Grundlage aller Erkenntnis, weil in ihm Synthesis a priori als gewiß begründet ist.

Das Icherlebnis als ursprüngliche Einheit des Bewußtseins ist das Prinzip des Idealismus wie der Dingbegriff als Substanz das des Realismus. Dort das Atom als starre spröde Identität, als Widerständigkeit, hier das Icherlebnis als Synthesis a priori. Nicht abstrakte Identität und isolierter Unterschied ist das ursprünglich Gewisse. Weder sind isolierte Inhalte gegeben, die erst nachträglich in Beziehung zu setzen wären, was natürlich unmöglich, ja widersinnig wäre, noch eine abstrakte Identität der Substanz, des Ureinen, die aus ihrem leeren Schoße eine Welt hervorbringen sollte. Das sind willkürliche Annahmen auf Grund des nun aufgeklärten Mißverständnisses des Dingbegriffes. Das Ursprüngliche ist Einheit im Unterschiede, Synthesis a priori mit unmittelbarer Gewißheit und Einsicht bezeugt im Icherlebnisse. Die Begründung der Gegenständlichkeit als gesetzlich notwendigen Zusammenhanges in der ursprünglich synthetischen Einheit der Bewußtheit ist idealistische Objektivitätstheorie, der Sinn der transzendentalen Deduktion. Das Icherlebnis ist so das Prinzip des Idealismus.

Das Urphänomen, daß überhaupt etwas erscheint, gewußt wird, daß gefühlt, empfunden, gewollt wird, dies Sichfinden, Sichfühlen, Sichwissen, mit einem Wort das Erleben, die Bewußtheit ist Einheit und Ganzheit an und in der Wirklichkeit. Daß etwas bewußt ist, daß etwas erscheint, ist Einheitsbeziehung. Das Bewußtsein ist übergreifende durchgreifende Einheit des Wirklichen. Daß die Wirklichkeit solch ein Ganzes in ursprünglicher Einheit ist, das ist in der Bewußtheit und ihrer Möglichkeit gewiß verbürgt. Das percipere, die Perzeption ist das „Durchgreifen", die apperceptio, das appercipere ist das „Hinzudurchgreifen", d. h. das Hereinnehmen aller Unterschiede, aller Mannigfaltigkeit, aller besonderen Inhaltlichkeit in ursprünglicher Einheit. Die Bewußtheit ist diese durchgreifende Bezogenheit in aller Mannigfaltigkeit. Synthesis a priori ist in der Bewußtheit begründet. Gleichbedeutend ist Bewußtheit, Icherlebnis, Persönlichkeit. Das Icherlebnis,

die Persönlichkeit ist Bewußtheit als das Innewerden, als die Heraussetzung solcher Einheit, als die Evidenz, das Herausschauen der Einheit. In der Bewußtheit, im Icherlebnis, in der transzendentalen Einheit der Apperzeption bekundet und begründet sich daher der Charakter der Wirklichkeit als ursprünglicher Ganzheit, der sich dann im notwendigen gesetzlichen Zusammenhang an den Teilen durchsetzt.

Man kann nicht eigentlich das Ich sagen, der Artikel würde wieder eine realistische Substantivierung, Verdinglichung Hypostase nahelegen, man kann nur Ich schlechthin sagen. Ich zu sein ist das Allerindividuellste und das schlechthin Allgemeine zugleich, das innerste Geheimnis eines jeden Lebens und das, was jeder von sich zu sagen hat. Als Ich, in der Icheinheit des Bewußtseins schließt sich die Mannigfaltigkeit eines bestimmten besonderen Inhaltes zu einer Individualität zusammen, und solche synthetisch-apriorische Einheit in der Mannigfaltigkeit, in aller unterschiedenen Besonderheit ist das Allgemeine. Was mich in mir zur Individualität, zu einem Ganzen zusammenschließt, ist eine ursprüngliche Einheitsbeziehung, die mich zugleich in Gemeinschaft stellt. Es ist derselbe einheitliche Zug zur Ganzheit. In der Ichheit, dadurch daß wir Ich sind, sind wir alle eins oder richtiger einig, nicht etwa nur gleich, das wäre inhaltliche Identität Gesonderter, Isolierter, sondern einig, das ist Zusammengeschlossenheit Verschiedener, Mannigfaltiger, Ungleicher. Verschieden sind wir dem besonderen Inhalte nach, der sich in unserer Individualität zusammenschließt, durch dieses Zusammengeschlossenwerden in der Ichheit als Einheitsform des Bewußtseins aber treten wir in Einheitsbeziehung und Gemeinschaft. Dehmelsche Verse bekunden das Gemeinte:

„Es ist in uns ein ewig Einsames,
Es ist das, was uns alle eint,
Es tut sich kund als Urgemeinsames,
Je eigner es die Seele meint.“

Dem Bewußtseinsinhalte nach, dessen Bestand unser Leib und seine materielle Zusammensetzung und Umgebung ausmacht, sind wir verschieden, mannigfach und endlich, der Ichform nach sind wir einig, unendlich, unbedingt. Nun ist auch zu sagen, was unbedingt heißt. Es bedeutet soviel wie nicht dinghaft, nicht in dinghafter Isolierung vorhanden, sondern synthetisch a priori. Unbedingte Einheit heißt nicht-dinghafte Einheit, ist der Gegensatz sowohl zur abstrakten absoluten Identität wie zum isolierten Unterschiede. Unbedingt und absolut ist durchaus zu scheiden und nicht promiscue zu gebrauchen.

Das Absolute ist das Losgelöste, Besonderte, das Unbedingte ist das an sich im Unterschiede Bezogene. Unbedingt bin ich, wenn ich in synthetisch-apriorischer Einheit stehe. So ist die Icheinheit, in der sich meine Individualität zusammenschließt, das Unbedingte, Überindividuelle, Überbesondere. Als Ich stehe ich im Unbedingten, das ist die Einheitsbeziehung an meinem endlichen besonderen Bewußtseinsinhalte. Wir sind nicht bloß endlich, das wäre isolierter Unterschied, sondern wir sind in der Besonderheit als Teil, Glied in ursprünglicher Ganzheit bezogen. Das eben ist unsere Bewußtheit, die Apperzeption. Unendlich heißt in ursprünglicher Einheit, der gegenüber nichts im selbständigen Unterschiede schlechthin für sich besteht, die in sich alles umfaßt und zur Ganzheit bringt. Mein Bewußtsein ist der Zug zu dieser Einheit, das Ergriffensein (apperceptio) durch solche unbedingte Einheit.

B e w u ß t h e i t und B e w u ß t s e i n ist d a n a c h z u s c h e i d e n. Bewußtsein ist Bewußtheit, sofern sie am Endlichen stattfindet, ist Wirksamwerden der ursprünglichen Einheit der Bewußtheit am Endlichen, Besonderen. Bewußtheit ist das Ganze, Bewußtsein ist ein Teil, sofern an ihm das Ganze wirksam ist. Dieselbe Unterscheidung ist auch als die von Selbst und Ich auszudrücken. Das Bewußtsein ist das Selbst, die Bewußtheit Ich, im Selbstbewußtsein haben wie die Begründung des Selbst in der Ichheit, des Bewußtseins in der Bewußtheit. Es ist der Unterschied, den Kant mit empirischer Einheit der Perzeption und transzendentaler Einheit der Apperzeption macht. Es ist auch der Unterschied von Person und Persönlichkeit, von Seele und Geist. Das Selbst, das empirische Bewußtsein, die Person, die Seele besteht in der Besonderheit des Bewußtseinsinhaltes. Als Selbste, als Personen, als Seelen sind wir verschieden, als Ich eins, einig. Ich als Einheit im Unterschiede, in der Mannigfaltigkeit ist von vornherein überindividuell, oder wie man richtiger sagen sollte, überpartikular, ist unbedingt und d. h. individuell und allgemein zugleich und in einem. Das Individuelle ist eigentlichst das Unbedingte und umgekehrt das Unbedingte ist schlechthin individuell. Daraus folgt, wovon noch später, Ich ist wesentlich Ichgemeinschaft.

Die Bewußtheit kann dem Worte nach als eine passive Zuständlichkeit an einem bestimmten Inhalte, als eine diesem anhaftende Qualität gleichsam mißverstanden werden. Dagegen ist geltend zu machen, sie ist die ursprüngliche Einheit, als Grund der Synthesis a priori tätige lebendige Wirklichkeit. Tätig ist das Gegenteil zu träge und lebendig ist das Gegenteil zu tot. Träge bedeutet den dinghaften isolierten Unterschied, die bloße Masse, die negative absolute Identität, das Starre,

Spröde. Tot ist ebenso das Isolierte, Abgesonderte, Abgeschiedene. Tätigkeit und Leben ist immer der Ausdruck für ursprüngliche Einheit. Das Leben wird Erleben und darin eigentlichste Tätigkeit, wenn die es ermöglichende zugrundeliegende Einheit sich als solche heraussetzt. Erlebniseinheit ist daher das bezeichnende Wort für Bewußtsein, oder um das Tätige auszudrücken, sollte man vielleicht richtiger das Bewissen sagen, und um das auf ein anderes Gerichtete des „be", welches das Synthetische hervorhebt, richtig als ursprüngliche Einheit, als apriorisch zu kennzeichnen, sagt man das Gewissen. Das Gewissen ist die unbedingte Ichform in uns, apperceptio, das Ergriffensein, nicht als eine passive Zuständlichkeit, sondern als lebendige Selbsttätigkeit in ursprünglicher Einheit. Aktivität und Spontaneität ist unbedingt gewiß als Erlebnis.

Die synthetisch-apriorische Einheit der Apperzeption ist Innerlichkeit. Innen und Außen ist nicht räumlich zu nehmen, wie es der Phänomenalismus in der Gegenüberstellung von Objekt und Subjekt als zwei Dingen tut. Innerlich wäre für ihn, was innerhalb des Subjektdinges ist, äußerlich, das was draußen ist, wie in und außerhalb der Stube. Innerlichkeit ist vielmehr eine Art des Verhaltens, diese Einheitsbeziehung im Unterschiede, in der Besonderung, die in dem besonderen Selbst wirksame Einheit. Außenwelt ist das Moment des selbständigen Unterschiedes, der Widerständigkeit, der Masse, des Teilseins. Innerlich ist der Mensch, in dem diese ursprüngliche Einheit des Ganzen wirksam ist, der nicht nur im dinghaft-selbständigen Unterschiede steht, sondern vom Unbedingten ergriffen ist. Solche Innerlichkeit ist Persönlichkeit, das Durchtönende, wenn die Zusammenstellung von persona mit personare richtig ist. Persönlichkeit ist diese als Bewußtheit herausgesetzte ursprüngliche Einheit und Ganzheit, d. h. Innerlichkeit. Wenn gesagt wurde, die spezifisch persönliche Einheit sei verfehlt worden, so ist das eben der Abweg des Realismus, der die absolute Identität des Dinges, des transzendenten Seins behauptet und die synthetisch-apriorische „konkrete" Einheit darüber vollends verliert. Als Innerlichkeit und Persönlichkeit stehe ich im Unbedingten des Gewissens. Ich bin nicht in das Gefängnis meines Selbst, meiner Besonderheit eingeschlossen, sondern als Innerlichkeit und Persönlichkeit von vornherein in Gemeinschaft als in unbedingter Einheit, in der innersten Wurzel meines Daseins einem überpartikularen Zusammenhange eingeordnet. Die Icheinheit als synthetische ist Ichgemeinschaft. Weil sie synthetisch ist, an sich den Unterschied einschließt und begründet, darum ist umgekehrt am Endlichen und Besonderen Einheit möglich. Die synthetische Struk-

tur der Bewußtheit begründet die Möglichkeit des Bewußtseins, die in der unbedingten Einheit geforderte Setzung des Unterschiedes die Einheit am Endlichen, im Unterschiede. Als Persönlichkeit stehen wir in dieser unbedingten Ichgemeinschaft. Darum ist höchstes Glück der Erdenkinder die Persönlichkeit. Das Allerindividuellste ist das unbedingt Allgemeine, Persönlichkeitsgemeinschaft als die unbedingte Einheitsbeziehung des Gewissens.

Die Einheit des Bewußtseins fordert Bewußtsein der Einheit. In der Erlebniseinheit des Bewußtseins begründen sich die Synthesen der Bewußtseinsinhalte. Die Einheit des Ganzen vollzieht sich in gesetzlich notwendigem Zusammenhang der Teile untereinander. Die Beziehung der Teile aufeinander begründet sich in ihrer Beziehung auf die und in der Ganzheit, in der aller Besonderheit als solcher einwohnenden unbedingten Einheitsbeziehung. So drängt die Einheit des Bewußtseins auf das Bewußtsein der Einheit, die Erlebniseinheit auf den notwendigen gesetzlichen Zusammenhang, die Ordnung und Gliederung der Bewußtseinsinhalte, so drängt das Erleben zum Erkennen, das sich in ihm begründet. Wie sich die Synthesen der Bewußtseinsinhalte in der Erlebniseinheit des Bewußtseins begründen, so ist umgekehrt die Erlebniseinheit des Bewußtseins wirklich und lebendig im Zusammenhange der Inhalte. Ist diese nicht vollzogen, so ergibt sich der qualvolle Zustand des Zweifels. Der Einheitsdrang findet sich der unabsehbar wirren, ungegliederten, ungeordneten, undurchdrungenen Mannigfaltigkeit der Inhalte gegenüber. Vollzieht sich die gesetzliche Ordnung der Inhalte, so ergibt sich der Zustand der Evidenz, des Herausschauens der Erlebniseinheit aus dem Zusammenhang der Inhalte. Die Herstellung solcher Beziehung der Teile zueinander, die in ihrer Beziehung zum Ganzen begründet ist, wie Kant dafür sagt, die systematische Einheit, schafft Evidenz. Das ist die Durchsetzung der Erlebniseinheit an und in der Ordnung der Bewußtseinsinhalte.

Der Begründungszusammenhang zwischen Erlebniseinheit des Bewußtseins oder transzendentaler Einheit der Apperzeption und Synthesen der Bewußtseinsinhalte, die Beziehung der Teile aufs Ganze, die ihre Beziehung untereinander begründet, ist Symbol zu nennen, Symbol als Beziehung des Teiles auf das Ganze zum Unterschied von der Synthese, der Beziehung der Teile untereinander. Die Beziehung auf den Grund des Bewußtseins in der Apperzeption, auf die unbedingt persönliche Einheit, die Erlebniseinheit macht die Beziehung der Inhalte untereinander im Bewußtsein möglich. Die Beziehung auf die Bewußtheit ist die in allem Unterschiede, in aller Besonderheit einwohnende

Einheit und Ganzheit der Wirklichkeit, die im Persönlichkeitserlebnisse, in der Bewußtheit sich heraussetzt. Symbol kommt von συμβάλλειν, dem Zusammenwerfen, ist Streben zur Synthese aus dem Einheitserlebnis heraus, Begründung des Zusammenhanges der Synthesen. Der Wortstamm gibt den hier gemeinten Sinn gut wieder. Symbol bezeichnet das Streben zur Synthese von der Erlebniseinheit des Subjektes aus durch die Einheitsbeziehung der Inhalte in der Apperzeption. Die Einheit der Apperzeption ermöglicht die Synthesen. Die in den Unterschiedenen, den Inhalten selbst angelegte Einheit ist Beziehung auf die Ichheit, weil die Ichheit ursprüngliche Einheit ist.

Alles Endliche, aller besonderer Inhalt ist symbolisch, d. h. er hat die in der ursprünglichen Einheit des Ganzen begründete Beziehung auf das Ganze und steht darum im Zusammenhang mit den anderen Teilen. Insofern ist er Erscheinung. Der strenge, nicht phänomenalistische Sinn von Erscheinung ist Symbol. Weil wir endliches Bewußtsein sind, also vom Teil aus und am Teil nur das Ganze haben und sind, so leben wir wesentlich im Symbol. Wir sind als endliches Bewußtsein im strengsten Sinne „Symbol" der unbedingten Persönlichkeit, das Ergriffensein durch sie. Unsere ganze Bewußtseinswelt ist solch ein Symbol.

Kant sagt für das, was hier Symbol genannt ist, Einbildungskraft. Damit wird treffend die allem Besonderen eingebildete, immanente ursprüngliche Einheit bezeichnet, welche die Synthesen möglich macht. Auch diese Einbildungskraft ist ursprüngliche Bewußtheitsbeziehung. Wenn man also Einbildungskraft in diesem strengen Sinne nimmt, so ist der Ausdruck sehr bezeichnend. Es heftet sich aber an Einbildung leicht die Nebenbedeutung des Unwirklichen. Und hier bei dem mit Einbildungskraft gemeinten Begründungszusammenhang handelt es sich um das Eigentlichste der Wirklichkeit. Kant spricht von der Einbildungskraft als dem wichtigsten Vermögen, ohne das keine Erkenntnis, nicht einmal Wahrnehmung möglich wäre. Einbildungskraft bezeichnet das spezifisch Synthetisch-Apriorische, die in dem Besonderen, der Mannigfaltigkeit als solcher einwohnende Einheitsbeziehung. Einbildungskraft als Phantasie ist ja auch immer die Fähigkeit Unterschiedenes zusammenzufassen, das Besondere zum Ganzen zu gestalten. Kant sagt für gewisse Funktionen der Einbildungskraft Schema. Die Beziehung aufs Ganze ist das Gestaltende, das Konstruierende. Konstruktion ist das Zusammenrichten, das aufs Ganze Richten. Das alles scheint mit Symbol fruchtbarer und weniger mißverständlich bezeichnet zu sein. Denn Konstruktion kann auch im Sinne

der formal logischen Deduktion oder Determination mißverstanden werden.

Mit dieser Bedeutung von Einbildungskraft hängt, was auch schon im Schemabegriff zum Ausdruck kommt, zusammen, was Kant Anschauung nennt. Anschauung ist zunächst im Unterschied von dem „diskursiven" Begriffe der formalen Logik, d. h. dem Begriffe, der in der Summe der analysierten losgelösten gemeinsamen Merkmale besteht, der ursprüngliche Zusammenhang der Inhalte, den der Begriff dann auflöst. Gegenüber dem transzendental-apriorischen Begriffe bedeutet Anschauung die Mannigfaltigkeit, die Unterschiedlichkeit und Besonderheit, die gestaltet und begriffen wird. Anschauung bedeutet also immer das spezifisch Synthetische, die in der Besonderheit als solcher angelegte Einheit. Anschaulich oder intuitiv und symbolisch werden so Synonyma. Die eigentliche Bedeutung von Anschauung wird Einbildungskraft. Anschauung ist das „Konstruierbare".

Das Wesen synthetischer Ganzheit, das Verhältnis von Ganzem und Teil zum Unterschied von dem auf inhaltlicher Identität und Umfang, auf das diskursive gemeinsame Merkmal begründeten Gattungsverhältnis ist Kant zuerst an Raum und Zeit aufgegangen. Die Subjektivität von Raum und Zeit ist phänomenalistisch als Organisationsart und Beschaffenheit des natürlich dinghaft gedachten Subjektes verstanden worden. Sie bedeutet kritisch vielmehr dies, daß in Raum und Zeit ein Einheits- und Ganzheitsverhältnis nach Art der „subjektiven" Einheit des Bewußtseins vorliegt. Man sagt richtiger, um das phänomenalistische Mißverständnis auszuschließen, Idealität von Raum und Zeit und bezeichnet damit die Art synthetisch-apriorischer Einheitsbeziehung, die in Raum und Zeit gegeben ist und die als Einheit des Bewußtseins spezifisch charakterisiert ist. Raum und Zeit sind subjektive Formen, besagt die Zurückführung der in ihnen gegebenen Beziehung auf die Einheit des Bewußtseins. Form der sinnlichen Anschauung heißt soviel wie am Endlichen auftretende Ganzheitsbeziehung, das Erlebnis des Ganzen am Teil. Daher sind Raum und Zeit die symbolische Beziehung des endlichen Bewußtseins, die aber gerade das Wirksamwerden von Ganzheit am Endlichen bedeutet. Sinnlich wird in der Bedeutung von symbolisch strenger gefaßt. Sinn heißt ja auch soviel wie Bedeutung, Hinweis, Intention. Intention bezeichnet auch die symbolische Beziehung, auf die es hier ankommt. An Raum und Zeit als Formen sinnlicher Anschauung in dieser Bedeutung hat sich für Kant das spezifisch Synthetisch-Apriorische erschlossen.

Das in Raum und Zeit Angeschaute ist Erscheinung, nicht

ein Ding an sich, d. h. es ist nicht ein Absolutes, Losgelöstes, sondern Symbolisches, an sich Bezogenes. Die angebliche Beschränkung des Erkennens auf Erscheinungen ist vielmehr die positive Begründung des Erkennens als Synthesis a priori. Der Zusammenhang zwischen symbolischer und synthetischer Beziehung ist der Grund, weswegen alles, was wir erkennen, Erscheinung ist, so gewiß wir überhaupt erkennen. Erscheinung ist so, wie gesagt, geradezu Synonymon von Symbol. Alles Gegebene ist symbolisch, d. h. es hat eine in der ursprünglichen Einheit des Ganzen begründete Beziehung auf das Ganze und steht darum im Zusammenhang mit den anderen Teilen.

Auch die Unterscheidung von Verstand und Vernunft kann hier erörtert werden. Verstand bezeichnet das realistische Denken, das Auffassen nach Dinghaftigkeit, dementsprechend das Trennen, Zergliedern, Abstrahieren, Isolieren, die Verdinglichung der Unterschiede, ihr Verfestigen, Erstarren, eben das „Verständigen". Vernunft ist das Vermögen des Unbedingten, nach der Wortbedeutung, die ein Vernehmen besagt, die Apperzeption. Mit der Umdeutung und Umgestaltung des Dingbegriffes im kritischen Sinne wird der Verstand der Inbegriff der den Zusammenhang der Inhalte unter sich ausdrückenden Funktionen. Das Unterscheiden wird im strengen Sinne genommen als das Scheiden unter und innerhalb einer Einheit, innerhalb eines Ganzen, die „Unterschiedenen" sind nicht Isolierte, absolute Dinge, sondern bleiben Trennungen, Mannigfaltigkeiten, Grenzen innerhalb der Einheit. Vernunft ist dann die Begründung der Möglichkeit dieser synthetischen Zusammenhänge, die der Verstand darstellt, in der Erlebniseinheit des Bewußtseins. Die synthetische Beziehung der Inhalte untereinander ist Kategorie, kategorial. Die synthesenbegründende Einheit des Bewußtseins ist Idee im kritischen Sinne. Die Apperzeption sofern sich in ihr die Möglichkeit der Synthesen begründet, ist Idee. Die Idee ist die Funktion des Unbedingten, der ursprünglichen Einheit und Ganzheit, der Totalität aller Synthesen in ihrem Grunde.

Die Umbildung des Dinges und der Substanz in den notwendigen Zusammenhang, die Synthesis und die Begründung hierfür in der transzendentalen Einheit der Apperzeption bedeutet die kritische Ersetzung der metaphysisch-realistischen Ontologie in der Transzendentalphilosophie, die idealistische Objektivitätstheorie. Die Metaphysik als die Begründung aller Wirklichkeit in einer absoluten Realität, als Erkenntnis eines Transzendenten, eines Dinges an sich ist in sich hinfällig, nun aber auch positiv ersetzt. Was die Metaphysik wollte und um der abstrakten Identität des beharrenden Trägers willen notwendig verfehlte, indem diese

Identität unvermeidlich in den isolierten Unterschied umschlägt, das wird durch die transzendentale Deduktion in der Bewußtheit und durch das Innewerden der in ihr verbürgten synthetischen Einheit begründet. Die Metaphysik wird in ihrer tieferen Absicht gerechtfertigt, indem ihr Erkenntnisbegriff und ihre Wirklichkeitsauffassung, die sie ja mit ihrem siegreichen Widerspiel, mit dem positivistischen Skeptizismus teilt, das Mittel also, mit dem sie diese Absicht erreichen wollte, in der kritischen Selbstbesinnung aufgehoben ist. Die Kantische Kritik ist diese positive Ersetzung der Ontologie in der idealistischen Begründung gegenständlicher Beziehung. Die Bedingungen gegenständlicher Beziehung, des notwendigen gesetzlichen Zusammenhanges sind in der Lehre von Raum und Zeit, von den Kategorien und Grundsätzen entwickelt. Wahrheit, Erkenntnis ist nicht mehr ein irgendwie geartetes Abbilden einer transzendenten Realität, die Richtung auf eine absolute Substanz, sondern die Gewinnung und Durchführung unbedingter Erlebniseinheit des Subjektes, des Bewußtseins in der Ordnung und in dem Zusammenhange aller Mannigfaltigkeit, aller Besonderheit der Inhalte in einem System von Wirklichkeit. An die Stelle der Realität, der Dinghaftigkeit tritt die W i r k l i c h k e i t, der gesetzlich notwendige synthetische Zusammenhang. „Wirklichkeit" kommt ja von Wirken, bedeutet also gerade soviel wie notwendiger Zusammenhang, durchgreifender Wirkungszusammenhang. Der kritische Erkenntnisbegriff wird von Wirklichkeit reden, wo der metaphysische von Realität spricht, wenn freilich auch der Sprachgebrauch im allgemeinen beides gern unscharf durcheinanderwirft.

Ist schon der kritische Erkenntnisbegriff selber stark phänomenalistisch getrübt und verdunkelt, so vollends seine Durchführung zur Umgestaltung der Wirklichkeitserfassung, sofern sie nicht durch den Tatbestand selbst, sondern durch die Anforderungen des Denkens, die eben realistisch gerichtet sind, bestimmt ist. Hier kommen wieder phänomenalistische Rückstände stärker herein. Das ist der Grund, weswegen der zweite Teil der Kritik der reinen Vernunft, die Dialektik, die Ideenlehre so sehr im Negativen, in der Selbstauflösung des Realismus steckengeblieben ist, was auch in den späteren Schriften Kants, die hier angelegte Grundanschauungen ausführen, nicht entscheidend überwunden ist.

c) Die idealistische Wirklichkeitsauffassung.

1. Die Umgestaltung des Erkenntnisbegriffes betraf die eine metaphysische Hauptwissenschaft, die Ontologie. Die Umgestaltung der Wirklichkeitsauffassung, die daraus folgt, betrifft die drei anderen metaphysischen Grundwissenschaften: T h e o l o g i e, K o s m o l o g i e,

Psychologie. Der Gedankengang Kants ist im Grunde einfach: Gott, Welt, Seele sind nicht Substanzen, nicht Realitäten, sondern Ideen, nicht Gegenstände der Erfahrung, abgesonderte Dinge, sondern Voraussetzungen, Bedingungen aller möglichen Erfahrung, ideale, totale Einheiten in und über aller Wirklichkeit. Gott ist nicht das ens realissimum, das allerrealste Wesen, die absolute Substanz, die Welt nicht das bloße Nebeneinander, ein Aggregat von Dingen an sich, materiellen oder auch immateriellen Substanzen, die Seele ist nicht eine immaterielle Substanz. Das Positive, was in jeder Hinsicht aus dem Grundgedanken des Kritizismus, aus der transzendentalen Einheit der Apperzeption, dem Unbedingt-Persönlichen zu gewinnen wäre, ist selbst in der Kosmologie, in der es noch am stärksten herausgearbeitet ist, nicht aus dem Grunde und in vollem Umfange entfaltet.

Ja, selbst das Negative kleidet sich in so sehr phänomenalistische Gestalt, daß jener einfache Gedankengang ganz verschleiert wird. Es wird fast in Lockescher Weise die Realität der Dinge an sich, Gott, Welt, Seele, unterstellt und nur ihre Erkennbarkeit bestritten, im Sinne des angeführten exoterisch-phänomenalistischen Ergebnisses der Kantischen Kritik. An die Stelle eines Wissens von diesen Dingen soll der Glaube treten, der dann wieder gut realistisch als ein Lückenbüßer für versagtes Wissen, als unzulängliches, unbeweisbares Wissen genommen wird. Es wird der Anschein erweckt, die immateriellen Substanzen der spiritualistischen Metaphysik wenigstens als Gegenstand eines Glaubens, einer Vermutung aus Gemütsbedürfnissen oder strenger Postulaten festzuhalten, eines Glaubens, der, da jedes Wissen hier versagt ist, sich frei ergehen kann, den das Wissen weder positiv zu begründen noch negativ anzufechten vermag.

Doch ist das nur die trügerische Außenseite, der Rückstand aus der Selbstauflösung des Realismus. Einerseits wird darüber hinaus der Glaube vielmehr als „Vernunftglaube", als praktischer Vernunftglaube, begründet in der Freiheit etwas völlig anderes als jener theoretische Lückenbüßer, als unzulängliches Wissen, er wird als Freiheit Persönlichkeitserlebnis überhaupt, darin mit der transzendentalen Apperzeption zusammengefaßt. Das Postulat ist vielmehr die Ergriffenheit, aus der sich der Drang zur Durchsetzung ergibt, der Drang der Erlebniseinheit zu den Synthesen der Bewußtseinsinhalte. Andererseits und weiter wird auch die Wissen begründende, für das Wissen notwendige Funktion dieses Vernunftglaubens, die Ideenlehre erfaßt. Die Aufhebung des Wissens mit der Absicht, für den Glauben Platz zu machen, wird die Aufhebung des Realismus, des atomistischen Dingbegriffes,

um für das Icherlebnis Platz zu machen, um die realistischen Hemmnisse zu beseitigen, die dem Gewahrwerden, dem Innewerden dieser synthetischen Einheit des Bewußtseins im Wege stehen. Nicht Dinge an sich sind Gott, Welt und Seele, von denen es bei mangelndem Wissen nur Vermutung und Meinung gibt, sondern Glaubenswirklichkeiten, d. h. Ideen als Funktionen der unbedingten Erlebniseinheit, der unbedingten Persönlichkeit. Ihre Erkenntnis begründende Leistung ist eben damit schon ausgesprochen. Kant nennt die Unterstellung von Gott, Welt und Seele als absoluten Substanzen, als abgesonderten Dingen den transzendentalen Schein. Wenn man den Schein durchschaut, ist er durchaus erträglich, ja in gewisser Hinsicht nützlich. Nur wenn man ihn nicht durchschaut, ist er verderblich, um der Folgerungen willen, die man dann aus ihm ableitet. Als transzendentaler Schein wäre der realistische Erkenntnisbegriff überhaupt zu bezeichnen. Die Aufhebung des Scheines ist das Innewerden Gottes, der Welt und der Seele als Ideen, d. h. das Innewerden der unbedingten Persönlichkeit, welche Gott ist und welche die Welt und die Seele als Ganzheit in sich begründet. Darin vollendet sich die Durchführung des Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffes zur Wirklichkeitsauffassung überhaupt.

Die Umbildung vollzieht sich bei Kant in der Art, daß die Aussagen und Beweise, welche sich auf Gott, Welt und Seele als Dinge an sich, als absolute Substanzen richten, als unhaltbar und hinfällig dargetan werden. Die Seele ist nicht als unsterblich im Sinne der immateriellen, darum unteilbaren und unzerstörbaren Substanz zu erweisen. Das Problem von Seele und Leib, Subjekt und Außenwelt ist neu zu stellen, wenn die Seele nicht mehr als immaterielle Substanz, als ein Ding unter andern koexistiert und der Außenwelt, der materiellen Substanz auch des Leibes gegenübergestellt wird. Diese Probleme sind auch hier zu behandeln, um den idealistischen Erkenntnisbegriff durchzuführen.

Die kosmologischen Probleme behandelt Kant unter dem Titel „Antinomien“. Eine Antinomie liegt da vor, wo ich zu zwei Behauptungen komme, die gleicherweise notwendig sind, während sie doch auf Grund der Voraussetzung, von der ich ausgehe, widersprechend sind. Die Folgerung muß sein, daß ich die Voraussetzung in ihrer Unhaltbarkeit erkenne und der erkannten Notwendigkeit der beiden Behauptungen entsprechend umgestalte, durch eine Voraussetzung ersetze, in welcher beide Behauptungen zu vereinigen sind. Die beiden Behauptungen sind These und Antithese, die neue Voraussetzung, die ihre gleicherweise zu behauptende Notwendigkeit begründet und die beiden Behauptungen daraufhin vereinigt, ist die Synthese. Und das hat noch

den weiteren Sinn, daß es das Prinzip der Synthesis a priori ist, was gerade die Vereinigung der antinomischen Behauptungen möglich und nötig macht. Die Voraussetzung, von der sich beim kosmologischen Probleme die Antinomien herleiten, ist die realistische Unterstellung der Welt als eines Aggregates von Dingen an sich, von absoluten Substanzen. Und der Antinomie liegt immer die innere Zwiespältigkeit des realistischen Dingbegriffes zugrunde. Nämlich, daß das Ding als absolute Substanz, als der identische beharrende Träger in Wahrheit der selbständige isolierte Unterschied, die starre, spröde Sonderung bedeutet, die Beharrung die Zerstreuung, wie das ja auch in der naturwissenschaftlichen Lehre behauptet wird. Die kosmologischen Antinomien drücken alle in irgendeiner Form diesen Zwiespalt aus, sie bestehen in dem, was hier als Problematik des Dingbegriffes dargelegt wurde. Die eine Seite ist immer der Ausdruck der Identität, die andere der des selbständigen isolierten Unterschiedes. Die Antinomie ist das ständige Hin- und Hergetriebenwerden zwischen diesen Behauptungen, die beide notwendig und unvermeidlich sind. Die Antinomie löst sich dadurch, daß die Unterstellung des Dinges als für sich bestehenden identischen Trägers beseitigt und das Ding als notwendiger gesetzlicher Zusammenhang, als Synthesis a priori erkannt wird. Die in kritischer Weise begründete und verbürgte Möglichkeit der Synthesis hebt den Widersinn auf. Der Widersinn ist nur eine Folge der aus dem realistischen Mißverständnisse abgeleiteten atomistischen Zersplitterung der Wirklichkeit. Die Antinomien betreffen teils den Größenbegriff, in dem bald die bloße Kontinuität, die abstrakte Identität, bald die bloße Diskretion, der isolierte Unterschied herausgehoben wird. Sie lösen sich, indem Kontinuität und Diskretion als Momente aller Größe erkannt und darin das Problem der infinitesimalen, intensiven, imaginären Größe und des Maßes erfaßt wird. Ähnlich steht es bei der Antinomie von Notwendigkeit und Freiheit, Kausalität und Zweck, Bedingtem und Unbedingtem. Diese beiden Probleme sind hier zu behandeln, ohne daß ein genauerer Anschluß an die überlieferte Gestalt der kantischen Lehre erstrebt wird. Die entscheidende Wendung ist, daß die Welt nicht als die Summe, das Aggregat von Dingen an sich, von absoluten Substanzen gefaßt wird, sondern als Zusammenhang von Erscheinungen im Unbedingten, was dann zur Begründung der gesamten Wirklichkeit in der Gottesidee führt.

Das theologische Problem, das sich in dem ontologischen Beweise zusammenfaßt, ist erst später bei der Darlegung der Gottesidee zu erörtern und daran dann anzuschließen, was sich von da aus für Welt und Seele ergibt. Hier ist zur Ausgestaltung der idealistischen Wirklich-

keitsauffassung, zur Vervollständigung der Gegenüberstellung von realistischem und idealistischem Erkenntnisbegriffe erforderlich, von Notwendigkeit und Freiheit, von Kausalität und Zweck, von Leib und Seele und Subjekt und Außenwelt zu handeln. Das übrige folgt in dem Kapitel über die Idee der Religion.

2. Freiheit ist Icherlebnis und Ichfunktion überhaupt. Mit der transzendentalen Einheit der Apperzeption ist auch das Freiheitsprinzip gefunden. Freiheit ist ursprüngliche Einheit als Persönlichkeit, Innerlichkeit, Gewissen. Sofern die Einheit aber als synthetisch in einer Vielheit und Mannigfaltigkeit immanent ist, in ausgebreiteter Besonderheit als Einheitsdrang erscheint, ist sie Notwendigkeit. Notwendigkeit ist die Einheit, der Zusammenhang, die Zusammengehörigkeit Unterschiedener, sofern sie noch selbständig, noch besondert gegeneinander sind. Typus dafür ist die Kausalität. Notwendigkeit ist die Einheit im Unterschiede, unter dem Momente des Unterschiedes, Freiheit die ursprüngliche synthetische Einheit, die in der Einheit als synthetischer begründete Unterschiedlichkeit und Besonderheit. Freiheit und Notwendigkeit sind nicht Gegensätze, sondern Korrelate. Sie gehören zusammen im Prinzipe der Synthesis a priori. Notwendigkeit ist das spezifisch Synthetische an der Einheit, Freiheit das Apriorische an der Synthesis. Freiheit ist der sich heraussetzende, zur Evidenz, zum Selbstbewußtsein kommende Grund der Notwendigkeit. Was Notwendigkeit für die Teile und Glieder ist, ist Freiheit für das Ganze. Freiheit und Notwendigkeit schließen sich so wenig aus wie Ganzes und Teil, sie sind zusammengehörige Korrelate wie Ganzes und Teil. In jeder Notwendigkeit ist Freiheit und in aller Freiheit ist Notwendigkeit.

Wer Freiheit und Notwendigkeit in ausschließenden Gegensatz zueinander stellt, verwandelt beide in den Zufall. Zufall liegt da vor, wo zwei oder mehrere Bestimmungen zusammentreffen, ohne selbst gesetzlich verknüpft zu sein. Jede Bestimmung, jeder Vorgang mag an sich notwendig sein, aber ihr Zusammentreffen ist nicht selbst durch eigenen gesetzlichen Zusammenhang bedingt. Daß sie doch zusammen auftreten oder zusammentreffen, das ist Zufall. Zufall kann daher immer nur im Verhältnisse zu einem bestimmten Anderen gemeint sein. Es ist zufällig, daß der Stein vom Dache fällt, während ich am Hause vorbeigehe. Aller Zufall ist nur relativ auf ein bestimmtes Anderes zu verstehen. Vom absoluten Zufall, von Zufall schlechthin kann nur der realistische Positivist reden, der die ganze Wirklichkeit in lauter letzte isolierte Gegebenheiten, in Atome auseinanderreißt und auflöst. So wollte in der Tat der Atomiker Epikur die Welt aus dem Zufall

erklären, ein paradoxes Unternehmen, das so immerhin einen gewissen Sinn erhält. Zufall ist schlechthin gesagt die beziehungslose Besonderheit, der isolierte Unterschied.

Setzt man nun Notwendigkeit und Freiheit in ausschließenden Gegensatz zueinander, so ergibt sich wieder das Spiel von abstrakter Identität und isoliertem Unterschied. Das ist die Auflösung beider in den Zufall. Setzt man Notwendigkeit in Gegensatz zur Freiheit, so kann das nur den Sinn haben, den isolierten Unterschied gegen die ursprüngliche Einheit zu behaupten. Notwendigkeit hat gegenüber der Freiheit das synthetische Moment des selbständigen Unterschiedes an sich. So wird die Notwendigkeit als das die Freiheit Ausschließende der isolierte Unterschied, das aber ist Zufall. Ebenso wird es mit der Freiheit, wenn sie in ausschließenden Gegensatz zur Notwendigkeit gesetzt wird. Sie wird dann aus der Synthesis a priori die abstrakte Identität, identisches absolutes Fürsichbestehen. Als frei gilt dann ja das, was unabhängig für sich besteht, das Absolute, ein beziehungslos Selbständiges. Das aber ist der Zufall. So denkt sich in der Tat der Realist als Indeterminist die Freiheit als absolute Selbständigkeit. Notwendigkeit und Freiheit sind beide erst möglich als Korrelate in der Synthesis a priori. Verfehlt man diese Zusammengehörigkeit, so wird aus beiden der Zufall.

Frei sein ist nicht eine Beseitigung, Durchbrechung des Kausalverhältnisses, sondern die Beziehung und Erhebung aller kausalen Notwendigkeit in ursprüngliche unbedingte Einheit, in der sie sich allererst begründet. Freiheit ist nicht die Fähigkeit, absolut, „grundlos", d. h. in isolierter Selbständigkeit so oder nicht so zu wollen, sondern die Fähigkeit, unbedingt jeden Kausalzusammenhang in die ursprüngliche Einheit des Ganzen einzuordnen. Frei ist der Mensch, soweit er Bewußtheit ist, sofern ursprüngliche Einheit des Ganzen in ihm lebendig ist. Frei sein ist die Fähigkeit, jeden Trieb, jeden Beweggrund auf die unbedingte Icheinheit zu beziehen, Gegentriebe und Gegenwirkungen gegen die Beschränktheit des einen Triebes ins Spiel zu bringen, gegenüber jedem besonderen Triebe das Ganze zu wahren und durchzusetzen, umgekehrt durch jeden Trieb und seine Einordnung das Ganze zu erfüllen. Freiheit ist solche einordnende Ganzheit. Überlegung, Bewußtheit ist demnach ein wesentliches Erfordernis der Freiheit. Bewußtheit ist ja die Ganzheitsbestimmung. Verantwortlich ist der Mensch, sofern er Persönlichkeit, d. h. in sich überindividuelle, überpartikulare Einheit, Bewußtheit ist.

Freiheit ist nicht Willkür, Ursachlosigkeit, Zufälligkeit, wie der sog. Indeterminismus, mindestens in der Folgerichtigkeit lehrt. Der Deter-

minismus hat nicht darin unrecht, daß er durchgängige Kausalität auch im Psychischen, auch in der Willensbestimmung behauptet, sondern darin, daß er bloße Kausalität, bloße Notwendigkeit annimmt, nicht den Grund der Möglichkeit dieser Notwendigkeit selbst erfaßt, daß er ein Unbedingtes im Menschen, die ursprüngliche Einheit und Ganzheit leugnet und den Menschen damit dem bloßen Zufall, der bloßen selbständigen Gegebenheit, — „ich bin nun einmal so" —, und entsprechend der nur von außen kommenden Bedingtheit preisgibt. Niemand kann von sich sagen, ich bin nun einmal so, weil keiner nur isolierte Besonderheit ist, weil jeder in sich unbedingt, in sich ursprüngliche Einheit als Bewußtheit und Gewissen ist.

Je klarer, durchgreifender, „evidenter" die Bewußtheit ist, desto freier ist der Mensch, aber jeder Mensch ist frei, insofern in jedem Bewußtheit, in jedem Anlage zur Persönlichkeit ist. Erst wenn die Wirkung der Bewußtheit zum Bewußtsein durch pathologische Umstände eingeschränkt oder ausgeschlossen ist, dann entfällt auch die Freiheit dieses endlichen empirischen Menschen. Sofern wir endlich, besondert in dem Inhalte unseres Selbst sind, unterliegen wir alle der Notwendigkeit, sofern wir Bewußtheit, Persönlichkeit sind, sind wir in der Notwendigkeit frei, und beides gehört zusammen eben wie Ganzes und Teil. Der hohe Sinn, der die Notwendigkeit trägt und bejaht, ist echte Freiheit. Das Endliche geht zugrunde in der Notwendigkeit, sofern es sich nicht zur Freiheit erhebt. Echte Freiheit ist erfaßte angeeignete Notwendigkeit, so gewiß sich diese in ursprünglicher Einheit der Wirklichkeit begründet und dadurch erst möglich ist. Höchste Freiheit ist umfassendste und begründete Notwendigkeit, der innere Einheitsgrund der Notwendigkeit, der sie selbst erst als solche möglich macht.

Ich bin tausendfach abhängig und in aller Bedingtheit meines endlichen Selbst doch spontan und frei, weil ich synthetisches Ich bin und alle Notwendigkeit, die mich betrifft, auf mein Innerstes, meine Persönlichkeit, mein Gewissen beziehe. Wenn man hundert Beweggründe anführt, die einen Menschen kausal bestimmen, „nezessitieren", die alles erklären, es bleibt dennoch etwas übrig, nicht etwa ein hundertundeinter Beweggrund, sondern die ursprüngliche Einheit aller Bedingungen, die im Willensentschlusse, in dem Vollzuge der Persönlichkeit, der darin liegt, stattfindet. Der Wille ist ein Entschließen, ein Entscheiden, d. h. das aus der Abgeschlossenheit, der Scheidung Heraustreten, das Ganzheitliche, das Einordnen, das Zusammenfassen der Beweggründe im Unbedingten, das jede individuelle Tat ist. Die συγκατάθεσις, das Mitniederlegen macht erst den Willen. Sie ist die Ein-will-igung der Triebe

und Beweggründe. Das ist das, was hinzukommt, nicht ein neuer Sonderbeweggrund in der Reihe, sondern die ursprüngliche Einheit, die sich heraushebt, indem sie einordnet. Das ist kausal unfaßbar und unerklärlich, insofern das Unsagbare und Unbeschreibliche, es ist die Erlebniseinheit, die eben erlebt werden muß und nur nacherlebt werden kann. Die Einordnung der Triebe und Beweggründe, der Notwendigkeit aller Art, die Einheit im Unterschiede, in der Mannigfaltigkeit ist nur möglich, weil die Einheit synthetisch ist, die Besonderheit aus sich heraus fordert und bedingt und in sich enthält. Das ist das Schöpferische, Freiheit ist das Schöpferische im Menschen, die Begründung seines Lebens in unbedingter Persönlichkeit. Freiheit ist die schöpferische Synthese, die mehr ist als die bloße Summe der Teile, mehr ist als die Summe der Bedingungen, welche vorangehen, und die in sich alle Notwendigkeit erst möglich macht.

3. Damit ist die Frage von Bedingtem und Unbedingtem, von Kausalität und Zweck gegeben. Bedingt ist das dinghaft Gegebene, das in selbständigem Unterschied Gegebene. Das bloß Notwendige ist das Bedingte, weil die Notwendigkeit das Moment des selbständigen Unterschiedes, der selbständigen Besonderheit an sich trägt. Sofern das Notwendige im Unterschiede von dem Freien etwas Zufälliges an sich hat, heißt es bedingt. Was von einem anderen als einem anderen abhängig ist, das ist bedingt. Dagegen wird das Unbedingte meist als das Absolute genommen, das schlechthin Unabhängige, das Beziehungslose. So redet man von dem Absoluten als dem ersten Gliede einer Kausalreihe, das selbst nicht wieder eine Ursache hat, von einer ersten Ursache, die selbst nicht verursacht wäre. Das würde aber die Aufhebung und Durchbrechung des Kausalprinzipes an einer bestimmten Stelle bedeuten, ein Abreißen der Kette gleichsam, obwohl die erste Ursache nach der anderen Seite gewissermaßen an die Kette angeschlossen ist, sie beginnt. Sie wird eingeordnet als ein Glied unter anderen in die Reihe, nur daß von diesem Gliede nicht gilt, daß es Ursache wie Wirkung und Wirkung wie Ursache sei. Das Kausalprinzip würde hier nicht gelten. Nun besagt das Kausalprinzip, daß alles in gesetzlicher Verknüpfung steht, nichts absolut im Sinne von dinghaft-losgelöst ist. Es ist der Ausdruck der Synthesis a priori.

Der Begriff des Unbedingten begründet sich im Gegensatze zum Absoluten gerade darin, daß alle Notwendigkeit eine ursprüngliche Einheit voraussetzt, welche sie erst möglich macht, alle Beziehung der Teile untereinander, die kausal ist, eine Beziehung der Teile auf ein Ganzes, in einem Ganzen. Das Unbedingte ist die ursprüngliche Einheit von

Ursache und Wirkung, die im Kausalverhältnisse vorausgesetzt wird, d. i. die Totalität der Bedingung und des Bedingten, der Bedingungen. In dem „von keinem anderen abhängig" ist der Ton auf das „von keinem anderen", im Sinne von keinem absolut anderen zu legen. Ursache und Wirkung sind in Wahrheit ein einheitlicher Vorgang, eine Mannigfaltigkeit, eine Wechselbeziehung in einem Ganzen von Geschehen. Wegen und nach Maßgabe dieser ursprünglichen Einheit ist das Bedingte in der Bedingung von sich selbst abhängig oder das Ganze des Geschehens ist von sich selbst Ursache und Wirkung. So aber definiert Kant den Zweckzusammenhang. Das Unbedingte ist die Totalität der Bedingungen, nicht die erste Ursache, die selbst nicht verursacht wäre, sondern der Grund der Möglichkeit der ganzen Reihe, der Einheit im Unterschiede, der Kausalität überhaupt, der Abhängigkeit selbst. Das ist wieder das Schöpferische. Gott ist nicht erste Ursache, sondern Schöpfer.

Das Unbedingte als Totalität der Bedingungen, als ursprüngliche Einheit von Ursache und Wirkung ist der Zweck. Die Ursache wird Mittel, sofern sie Teil an einem Ganzen ist, die Wirkung wird Zweck, sofern sich in ihr die Gesamtheit der Bedingungen vereinigt. In jeder Wirkung vereinigt sich ja eine Menge, letztlich die Gesamtheit von Ursachen, der Weltzusammenhang überhaupt. Was wir für gewöhnlich Ursache nennen, ist ja nur ein Teil der Gesamtursache, ist das, was in Vergleichung mit anderen Gesamtzuständen, in denen der fragliche Vorgang nicht stattfindet, besonders hervortritt. Das übrige pflegen wir als bloße Bedingungen außer acht zu lassen. Jedoch ist diese Fülle von Bedingungen so nötig, um die Wirkung zustande zu bringen, wie jenes eine Moment. In Wahrheit ist die Ursache die Gesamtheit aller Bedingungen. Jede Wirkung ist eine solche Zusammenfassung, setzt solche Totalität, solch ein Vereinigungsprinzip voraus, das ist der Zweck. Die Erkenntnis des Zweckes, das wird so klar, geht immer nur durch die der Ursächlichkeit, durch Zergliederung und Zusammenfassung aller Ursachenmomente hindurch, macht diese nicht etwa überflüssig oder durchbricht sie, sondern setzt sie voraus und schließt sie ab. Umgekehrt schließt auch die Kausalität den Zweck nicht aus, sondern fordert ihn als Prinzip der Vereinigung von Ursachen und Bedingungen zur Wirkung in jedem besonderen individuellen Falle. Nicht Kausalität und Zweck sind Gegensätze oder ausschließende Betrachtungsweisen, sondern Zufall und Zweck, der Zufall, in den sich die bloße Notwendigkeit auflösen müßte, wenn sie nicht ihre Begründung in ursprünglicher Einheit fände. Zufall ist ja der beziehungslose Unterschied, die isolierte Besonderheit, Zweck da-

gegen ist die in allem Unterschiede als solchem immanente Einheit, die in ihm angelegte Ganzheitsbeziehung. Darin erst wird Notwendigkeit, Ursächlichkeit überhaupt als solche begründet. Im Zweck wird die Notwendigkeit erst in Wahrheit sie selbst. Im Zweck wird die Zufälligkeit an der Notwendigkeit aufgehoben. Deswegen nennt Kant den Zweck die Gesetzmäßigkeit des Zufälligen und meint damit die in allem Unterschiede angelegte Einheit. Diese wird auch die formale oder innere Zweckmäßigkeit genannt, auch systematische Einheit im Unterschiede von der synthetischen Beziehung der Inhalte und Teile untereinander, die sich erst in jener begründet. Die formale Zweckmäßigkeit kommt auf dasselbe hinaus, was hier als Symbol bezeichnet wurde und was Kant Einbildungskraft nannte. Darum behandelt auch Kant die Naturzweckmäßigkeit und das Schöne, dessen Eigenart das Symbol ist, in einem Gedankenzusammenhang und aus dem gleichen Prinzipe.

Man hat es eine glückliche Tatsache genannt, daß dem Einheitsstreben unseres Erkennens nicht eine wirre, ganz unbezogene, ganz uneinheitliche, schlechthin disparate Fülle des Gegebenen gegenüberstehe, daß sich die Mannigfaltigkeit der Inhalte zur Einheitlichkeit, zur Ordnung und Gliederung, zu gesetzlichem Zusammenhange füge. Höchst erstaunlich, ja unfaßlich ist diese Tatsache der „transzendentalen Affinität" in der Tat für den Realismus, auch sehr glücklich, denn ohne sie, die ihm eigentlich widerspricht, könnte er auch nicht eine Stunde leben. Wenn man erst die Wirklichkeit zersplittert und auseinanderreißt, muß man es in der Tat als einen sehr glücklichen Umstand ansehen, daß man sie notdürftig wenigstens wieder zusammenbringt. Als ob dann nicht aber das Einheitsstreben unseres Denkens, das doch auch zur Wirklichkeit gehört, selber eine noch viel erstaunlichere Tatsache wäre. Die formale Zweckmäßigkeit der Gesamtwirklichkeit, die man so von dem realistischen Mißverständnisse aus als eine glückliche Tatsache bezeichnet, ist mit dem kritisch-idealistischen Prinzip der Synthesis a priori, des Unbedingten ohne weiteres gegeben, ist der Ausdruck dieses Erkenntnisprinzipes selber für alle Wirklichkeitserfassung.

Anschaulich ist die formale Zweckmäßigkeit der Gesamtnatur als Gravitation, als die allgemeine Anziehung der Massen, diese klassische Entdeckung der modernen Naturwissenschaft, an welcher der Realismus immer wieder herumdeutelt und welche er in irgendeiner Art wegdeuten möchte. Sie ist ein Urphänomen idealistischer Wirklichkeitsauffassung. Die Masse, das Widerständige, ist wesentlich Anziehung, das ist Einheit gerade im Unterschiede, die den Realisten natürlich als

ein Ärgernis oder als eine Einbildung erscheinen muß. Wenn die Massenpunkte entfernt voneinander sind, ziehen sie sich an, in der Berührung, im Zusammenhang stoßen sie sich ab. Das ist genau Synthesis a priori, Einheit im Unterschiede und Unterschied in der Einheit, in sich differenzierte Einheit. Es gibt keinen selbständigen Unterschied, der nicht schon in sich gebunden wäre. Darum bedeutet die unendliche Masse des Weltenraumes so wenig für den Geist, die Bewußtheit. In jedem Stück Masse steckt ja die Gravitation, und wo Masse ist, ist auch Anziehung. Jeder Ausbreitung folgt in ihr selbst die innere Einheit. Je weiter das Weltbild, desto überwältigender nur die Größe Gottes, der unbedingten Persönlichkeit. Alle jene Masse sucht in der Gravitation ein Zentrum, all die mechanische Notwendigkeit der Masse, die fallenden Sterne und die kreisenden Planeten und Sonnen sind nur ein Erweis für die unbedingte innere Einheit der Apperzeption. Der Mensch, der eine Partikularität zu werden schien, ein verschwindendes Etwas an den äußersten Verzweigungen des Daseins, ist als Bewußtheit wieder im Zentrum der Wirklichkeit, durch das Unbedingt-Persönliche in ihm bei all seiner verschwindenden Kleinheit und nichtigen Hinfälligkeit ein Herr aller Sterne. An der Gravitation ist als an einem Urphänomen anschaulich, was mit der formalen oder inneren Zweckmäßigkeit gemeint ist.

Die formale Zweckmäßigkeit ist so die erkenntniskritische Begründung und Einbeziehung des mechanischen Prinzipes der allgemeinen Anziehung der Massen. Die Folge ist eine dynamische Mechanik an Stelle der kinetischen und weiterhin eine dynamisch-organische Erklärung der Gesamtnatur. Der kinetischen Mechanik, die gut realistisch nur träge Masse kennt, den isolierten Unterschied, die bloße Widerständigkeit und alle Erscheinungen auf Stoß, Druck, Zug, im wesentlichen auf Bewegungsübertragung durch Stoß zurückführen will, bleibt die Bewegung selbst völlig unerklärlich, ja im Verhältnis zur bloßen trägen Masse geradezu widersinnig, sie nimmt die Bewegung einfach hin, weil sie vorhanden ist. Folgerichtiges und in die Tiefe gehendes Denken käme hier auf die alte eleatische Schwierigkeit mit der Bewegung. Das realistische Mißverständnis, allen Zusammenhang, alle Einheit als das identische Beharren eines unveränderlichen Trägers, als Konstanz zu denken, ist verhängnisvoll für alles Wirklichkeitsverständnis. Man sieht sich in der größten Verlegenheit, Bewegung und Veränderung zu begreifen, zu verstehen, daß überhaupt etwas geschieht. Bleibt alles nur konstant, Masse, Energie, woher dann die Veränderung, die Variabilität und die Variation. Die Freude, in allen Veränderungen Konstanz festzustellen, ist doch nur von kurzer Dauer. Denn nun erhebt sich das Problem, woher

dann aber die Veränderung. Das ist letztlich auch die crux aller mechanischen kosmogonischen Theorien. Wird ein Zustand der völligen Ruhe, des Gleichgewichts oder der gleichförmigen Bewegung im Universum angenommen, woher soll dann die Änderung dieses Zustandes, die „Weltentstehung", die Veränderung überhaupt kommen. Von außen wie bei jedem endlichen mechanischen Systeme ist sie nicht zu erwarten. Sagt man, die Frage nach dem Ursprunge der Bewegung sei unsinnig, Bewegung sei vielmehr ein Urphänomen, so ist zu antworten, gewiß, aber dann ist auch die Wirklichkeit demgemäß im ganzen zu denken. Bewegung und Veränderung als Einheit im Unterschiede, als sich differenzierende Einheit wird verständlich von dem idealistischen Prinzipe aus. Wer die Bewegung und Veränderung als Urphänomen gelten läßt, der muß zu dieser Wirklichkeitserfassung kommen, zur dynamischen Mechanik. Bewegung als Urphänomen ist Kraft, Synthesis a priori. Masse und Bewegung als Momente eines Ganzen oder an sich bewegte Materie ist Gravitation. Wie die Notwendigkeit erst möglich wird, wenn sie als Korrelat der Freiheit, als im Unbedingten begründet gedacht wird, so ist es auch mit dem Mechanischen, es wird erst möglich als Synthesis a priori. Kants Rechtfertigung und Begründung der mechanischen Naturwissenschaft ist ihre Lösung vom Realismus. Gerade das Prinzip der Synthesis a priori rechtfertigt die Notwendigkeit, die Durchsetzung der Einheit durch den selbständigen Unterschied rechtfertigt den selbständigen Unterschied innerhalb der Einheit. Mechanische Naturerklärung besagt, alles Geschehen ist räumliche Bewegung, läßt man dabei Geschehen und Bewegung auf beiden Seiten als gleichbedeutend weg, so heißt das, alles ist räumlich, d. h. alles ist in selbständigem Außereinander bezogen. Das ist eben das, was die Synthesis a priori besagt. So deckt das kantische Prinzip die Mechanik und verhindert sie zugleich an dem Abgleiten in das Mißverständnis des Realismus. Kant hat das Recht des Mechanismus von diesem Mißverständnisse befreit, darin seine Grenzen insofern aufgezeigt, als er den synthetisch-selbständigen Unterschied gegen den absolut-isolierten Unterschied, die Gravitation gegen die bloße träge Masse stellte.

Das Kausalprinzip kritisch-idealistisch formuliert besagt, wie schon berührt wurde, ganz einfach: Alles ist Ursache und Wirkung, nichts besteht absolut für sich, alles ist in gesetzlich notwendigem Zusammenhange. Es begründet sich also in dem Prinzipe der formalen Zweckmäßigkeit der Gesamtwirklichkeit. Es bedeutet, nicht absolute Realität, sondern synthetische Wirklichkeit im Unbedingten. Die realistisch-positivistische Fassung des Kausalprinzipes bringt statt des notwendigen

Zusammenhanges alles Gegebenen wieder die Gleichheit, die abstrakte beharrende Identität herein und sagt: Gleiche Ursachen, gleiche Wirkungen. Sie muß das folgerichtig teilen in die eine Behauptung, gleiche Ursachen werden gegeben sein, und die andere, sie bringen die gleichen Wirkungen hervor. Sie macht also wieder die Unterstellung von konstanter, inhaltlich gleicher und unveränderlicher Dinghaftigkeit mit allen darin liegenden Schwierigkeiten des Wirklichkeitsverständnisses. Weiter wäre streng genommen dann alles doch nur so weit kausal bedingt, als es inhaltlich gleich mit anderen wäre. Es entsteht das hier unlösliche Problem der individuellen Kausalität. Der Zweck als die Vereinigung der Ursachenmomente zur Wirkung ist gerade das, was individuelle Kausalität ermöglicht. Der Satz, das Unbedingte ist das Individuelle, zeigt auch hier seine Bedeutung. Die Gleichheit ist vielmehr Zugehörigkeit zu einem einheitlichen Ganzen, Gleichheit ist Teilhaftigkeit in demselben Wirkungszusammenhange. Nicht gleiche Ursachen gleiche Wirkungen, sondern einheitlicher Wirkungszusammenhang übereinstimmendes Verhalten. Gleichheit ist das realistische Surrogat der Synthesis a priori. So ist auch im menschlichen Gemeinleben die Gleichheit ein Ersatz für verloren gegangene Gemeinschaft, die einzige Beziehung, die es für atomisierte Individuen noch gibt. Weil wir vom Teil aus zum Ganzen streben, am Teil nur das Ganze haben, so fassen wir in dem übereinstimmenden Verhalten, in der Regelmäßigkeit die gesetzmäßig notwendige Verknüpfung, die Zugehörigkeit zu einem einheitlichen Wirkungszusammenhange, so bereitet sich alle Kausalerkenntnis in der Feststellung von Regelmäßigkeiten vor. Aber Kausalität ist in ursprünglicher Ganzheit begründeter notwendiger Zusammenhang. Gleichheit als Teilhaftigkeit gilt auch immer nur relativ auf einen bestimmten Zusammenhang, ebenso wie der Zufall. Alle Gleichheit gilt immer nur in einer bestimmten Hinsicht. So gilt als gleich, was füreinander in einem bestimmten Zusammenhange gesetzt werden kann, ohne daß der Zusammenhang aufgehoben oder verändert wird. Alle Kausalität als Beziehung der Teile untereinander ist in der Beziehung der Teile zum und im Ganzen begründet. Alle Kausalität vereinigt sich so im Zweck, wird darin individuell. Alle Wirklichkeit ist individuell, ein Gefüge, ein Aufbau, ein Zusammenhang von Individualitäten oder von Entelechien, um das historisch gegebene Wort dafür zu gebrauchen.

Die kritisch-idealistische Wirklichkeitsauffassung schließt die alte Lehre des objektiven Idealismus wieder auf. Der **Organismus** wird wieder der Ausgangspunkt und das Kennzeichen des Wirklichkeitsverständnisses, das an sich Primäre und Selbstverständliche, und zwar

eben auf dem Grunde der formalen Zweckmäßigkeit innerhalb einer dynamisch-organischen Erklärung der Gesamtnatur. Den Organismus, angesichts der handgreiflichen Unmöglichkeit seiner bloß mechanischen Erklärung als ein specificum, eine Ausnahme aus der sonst befolgten kinetisch-mechanischen Naturerklärung herauszulösen, wie der Neovitalismus will, würde nur dazu führen, das „Leben", die „Seele" als einen neuen Sonderfaktor dem Mechanischen hinzuzufügen. Diesen Fehler vermeidet nur die Umbildung des ganzen Erkenntnis- und Wirklichkeitsbegriffes im Sinne des Idealismus, dergestalt, daß sich in dem Organismus der Gesamtcharakter der Wirklichkeit erschließt, wie er schon in der formalen Zweckmäßigkeit, in der Gravitation ausgesprochen ist. Die organische Einheit weist auf, was der Zweckzusammenhang ist, die Totalität wechselseitiger Bedingtheit, die Beziehung in ursprünglicher Einheit, die gerade durch die Mannigfaltigkeit der Teile hindurch besteht. Kant hat das Phänomen des Organismus klassisch umschrieben: Keim, Anlage, Selbsthervorbringung in differenzierendem Wachstum, Assimilation, Selbstgestaltung, Selbsterneuerung im Stoffwechsel, Selbsterhaltung und Selbstentfaltung auch in der Fortpflanzung. Hier ist offensichtlich, wie die Mannigfaltigkeit der Teile gerade in ihrer Beziehung auf das Ganze und in ihrer Leistung für das Ganze bedingt und gefordert ist.

Was schon bei dem Verhältnis von Kausalität und Zweck ausgeführt wurde, ist hier zu wiederholen. Die organische Wirklichkeitsauffassung schließt die sorgfältigste Erforschung der Abhängigkeitsverhältnisse und Beziehungen der Teile untereinander, das Mechanische, in keiner Weise aus, sondern treibt dazu an, verlangt sie. Die gründlichste Zergliederung des Organismus nach kausal-mechanischen Bedingungen, die sich in ihm individuell vereinigen, ist gerade das Eindringen in sein offenbares Geheimnis. Und wenn diese Erforschung den Organismus und seine Zweckmäßigkeit, die ja als Tatbestand nicht zu leugnen ist, nur für eine verwickelte Zusammensetzung von mechanischen Ursachenreihen erklärt, so ist dagegen vom kritisch-idealistischen Standpunkte aus erst dann etwas einzuwenden, wenn diese Zusammensetzung, das Zusammentreffen dieser Kausalreihen für etwas „Zufälliges" ausgegeben wird. Dagegen wird im Idealismus von ursprünglicher Ganzheit und schöpferischer Synthese gesprochen, in der Vereinigung der Ursachenmomente stattfindet, d. h. von „Seele" nicht etwa als einem neuen Sonderfaktor, sondern als dem Prinzipe der synthetischen Vereinigung der Ursachenteile in einem Ganzen. Was der Organismus hier vorbildlich zeigt, die Vereinigung von Kausal-

reihen, das ist zu allem Geschehen erforderlich, so gewiß alle Wirklichkeit individuell ist. Das ist die Entelechie, das Bilden, Gestalten, das ja immer eine Beziehung eines Mannigfaltigen in ursprünglicher Einheit ist. Das alles wird erschlossen aus der in der transzendentalen Einheit der Apperzeption begründeten Synthesis a priori, in die die realistische absolute Substanz umgebildet ist.

Die Welt ist als Ganzes ein organisches Gefüge, ein Wechselzusammenhang, der sich in sich trägt, weil er Wirklichkeit im Unbedingten ist. So wichtig die mechanische Erforschung der Beziehungen der Teile untereinander ist, so wenig kann diese Betrachtung auf das Ganze als solches angewendet werden. Alle mechanische Kosmogenie gerät in Widersinnigkeiten. Die Welt ist nicht ein Aggregat von absoluten Substanzen, sondern dieser Zweckzusammenhang von Erscheinungen, diese Gliederung von Individualitäten. Die Wirklichkeit als eine solche Ganzheit ist Idee, sie ist Entwicklung als Entfaltung einer Innerlichkeit, einer ursprünglichen Einheit, sie ist schöpferische Synthese, sie ist Schöpfung.

4. Die Entelechie, das Problem des Organismus, die schöpferische Synthese führt schon auf die „S e e l e“, welche der Realismus aus seiner Welterklärung verbannt, als Wirklichkeit nicht gelten läßt oder als immaterielle Substanz, dieses hölzerne Eisen, darstellt. Gegen diesen Begriff der Seele als immaterieller Substanz wendet sich der kritische Idealismus. Die Seele ist Idee, d. h. sie ist Bewußtheit, Innerlichkeit, Persönlichkeit, Freiheit, Unbedingtes, Zweck, organisierende Einheit und durchdringende Totalität eines Materiellen, eines Leibes.

Die u n m i t t e l b a r e F o l g e hiervon ist die B e f r e i u n g d e r P s y c h o l o g i e, der Auffassung des Seelenlebens von den Schematen und Kategorien des realistisch-außenweltlichen Denkens, von der Verdinglichung aller Art. Die Folge ist die Ersetzung der s u b s t a n t i a l i s t i s c h e n P s y c h o l o g i e durch eine „a k t u a l i s t i s c h e“, die nun ebenso idealistisch werden muß, wie jene realistisch war. Der metaphysische Typus der substantialistischen Psychologie war die V e r m ö g e n s p s y c h o l o g i e. Dem Seelendinge als Träger werden die Arten der seelischen Vorgänge und Erlebnisse als „Vermögen“ beigelegt, das Trägerverhältnis des Seelendinges zu seinen Eigenschaften ist das „Vermögen“. Der positivistische Typus der substantialistischen Psychologie ist die A s s o z i a t i o n s p s y c h o l o g i e. In ihr vollzieht sich dasselbe wie in aller Substanzkritik des Positivismus. Die Seele löst sich in das bloße Beieinander der Vorstellungen, der seelischen Elemente auf, wird der leere Raum oder Kasten, in dem

diese sich bewegen, sich durch zufällige Berührung in räumlich-zeitlichem Zusammentreffen und durch Ähnlichkeit verbinden, „assoziieren". Es ist die Psychologie ohne Seele, auch auf diesem Gebiete die Selbstzersetzung des Realismus, der sich allerdings zunächst in den zu selbständigen Wesenheiten hypostasierten oder verabsolutierten seelischen Elementen noch verhärtet und grotesk darstellt.

Die substantialistische Psychologie ist folgerichtig intellektualistisch, d. h. sie lehrt, daß die Vorstellungen die primären Gebilde des Seelenlebens seien, Gefühl und Wille nur abgeleitete Begleiterscheinungen an den Verhältnissen, in dem Spiele der Vorstellungen. Die Vorstellungen lassen sich ja am ehesten verdinglichen. Die Seele als Ding den Dingen sonst gegenübergestellt ist das Widerständige, Passive, Träge, das Wirkungen erleidet und daraus Vorstellungen bildet. Der Intellektualismus begründet sich in der realistischen dinghaften Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt und in der realistischen Abbildungstheorie.

Die aktualistische Psychologie geht von dem ganz gewissen unbezweifelbaren Tatbestande des Aktivitäts-, Spontaneitäts- und Tätigkeitserlebnisses aus. In ihr wird der Blick für das Gefühls- und Willensmoment des Seelenlebens frei, in ihr ist das Gewahrwerden des ursprünglichen Einheitserlebnisses in Gefühl und Wille, der eigentlichen Icheinheit. Die aktualistische und somit voluntaristische Psychologie hebt die Verdinglichung wirksam auf und hat daher die wichtigste Förderung für das Verständnis des kritischen Idealismus geleistet. Das kritische Prinzip der Bewußtheit, der Apperzeption geht hier auf. Sehr bezeichnend ist auch die geschichtliche Parallele, daß, während Kant die substantialistische Seelenlehre so kritisiert, gleichzeitig bei Rousseau und in der Weltanschauung der deutschen Dichtung die Erfahrung der Seele als lebendiger Gefühls- und Willenspotenz durchdringt. Das gehört zusammen. Es ist das Innewerden des idealistischen Grundgedankens, des idealistischen Grunderlebnisses. Die aktualistische und voluntaristische Psychologie stellt sich so als die Befreiung des Seelenlebens von der Verdinglichung, als das Vordringen auf die Ichheit, die Apperzeption dar.

Die weitere Folge erscheint an dem Verhältnisse von Leib und Seele. Es sind selbstgemachte Schwierigkeiten, meint Kant, die man mit der Gemeinschaft der materiellen und immateriellen Substanz hat. Es ist verkehrt, die Wirklichkeit auseinanderzureißen in eine ausdehnungslose, abstrakte Identität des Immateriellen oder Spirituellen und eine ausgedehnte, haltlose, auseinanderfallende Vielheit des Mate-

riellen. Man hat sich zuvor selbst mit der Behauptung einer bloßen trägen Masse und einer nur negativ zu bestimmenden immateriellen Substanz jede Möglichkeit des Verständnisses verbaut und verschlossen. Ganz anders liegt die Frage von dem Prinzipe des Idealismus, der Synthesis a priori aus.

Leib und Seele sind nicht ganz verschiedenartige Seinsgebiete, wie in der Lehre von der psycho-physischen Wechselwirkung behauptet wird. Diese stellt materielle und immaterielle Substanzen selbständig einander gegenüber in dinghafter Wirkung aufeinander. Das Materielle ist rein kinetisch-mechanisch gedacht. Die immaterielle Welt soll ihre eigene Ursächlichkeit und Gesetzlichkeit haben. Nun wird aber schon nie positiv bestimmt unterschieden. Die eine Art von Sein und Kausalität wird ja nur negativ, durch einen leeren Platz gleichsam bezeichnet. Außerdem wie soll das Atom, das nur durch Stoß und Druck wirkt, auf ein Immaterielles Wirkung ausüben, wie soll das Immaterielle träge Masse in Bewegung setzen, es müßte anders ja auch stoßen oder drücken. Was erst einmal so auseinandergerissen ist, kann nicht wieder zusammengebracht werden. Die Frage ist: Ist es denn notwendig und geboten, so auseinanderzureißen? Was dabei zugrunde liegt, ist nur das Mißverständnis, das der realistische Erkenntnisbegriff bedeutet.

Die Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Substanzen erscheint so nicht möglich. Es kommt noch das Problem mit der mechanischen geschlossenen Naturkausalität hinzu. Jede physische Ursache erschöpft sich ja in ihrer physischen Wirkung nach den Erhaltungsgesetzen, wie soll sie darüber hinaus auch noch immateriell, psychisch wirken. Umgekehrt würde das Eintreten immaterieller Ursachen zu materiellen Wirkungen die Erhaltung aufheben, wenigstens im Sinne der bloßen Konstanz, wie sie der Realismus formuliert. Um dieser Unmöglichkeiten willen faßt nun der psycho-physische Parallelismus das, was so verschiedenartig ist, daß es nicht einmal aufeinander soll wirken können, in einem Weltgrunde zusammen, in durchgängiger, rätselhafter Bindung des Psychischen an Physisches und umgekehrt, und das, obwohl die Seele streng einheitlich, der Körper ebenso vielheitlich ist.

Statt dessen sagt der kritische Idealismus, nicht Wechselwirkung von verschiedenartigen Substanzen, nicht rätselhafte Bindung in einem dunklen Weltgrunde, sondern ursprüngliche Zusammengehörigkeit in aller Wirklichkeit nach dem Grundbegriffe aller Erkenntnis und aller Wirklichkeitserfassung, Zusammengehörigkeit als Momente der Synthesis a priori. So gewiß und soweit alle Wirklichkeit Synthesis a priori ist, ist sie physisch und psychisch zugleich. Nicht getrennte Seinsgebiete sind

Leib und Seele, sondern zusammengehörige Korrelate, wie Einheit und Mannigfaltigkeit in der Synthesis, zusammengehörig in der Gliederung der Wirklichkeit nach Entelechien. Das zeigt die Erkenntnis der Seele als Bewußtheit, Persönlichkeit, unbedingter Innerlichkeit.

Die alte Lehre des Aristoteles, die Seele ist die Entelechie, der innere Zweckzusammenhang des Leibes, wird so neu aufgeschlossen und aus dem neuen Erkenntnisbegriffe begründet. Die Seele ist synthetische organisierende Einheit, nicht leere Identität des Immateriellen. Die Materie ist nicht träge Masse, sondern Gravitation und zeigt darin den ursprünglichen Zug zur Innerlichkeit. Nicht materielle und immaterielle Kausalität, von welch letzterer niemand zu sagen weiß, was sie ist, haben wir, sondern Notwendigkeit und Freiheit als Korrelate. Die Notwendigkeit als in dem Unbedingten der Freiheit, der transzendentalen Einheit der Apperzeption erst ermöglicht und begründet wird Zweck. Diese Zweckbeziehung des Materiellen und seiner Notwendigkeit zum Unbedingten der Freiheit ist das Organische. Die Seele ist das Wirksamwerden, das Durchdringen der unbedingten Einheit und Ganzheit in der Masse, in der Körperwelt, in der Mannigfaltigkeit, Apperzeption. Die Seele ist im strengen Sinne das Symbol der unbedingten Persönlichkeit.

Daraus ergibt sich die dritte Folge, das Verhältnis von Subjekt und Außenwelt, von Subjekt und Objekt. Ist die Seele nicht mehr immaterielle Substanz, so kann sie auch nicht mehr dinghaft der Außenwelt gegenübergestellt werden. Auch Subjekt und Außenwelt, Subjekt und Objekt sind wie Einheit und Mannigfaltigkeit in der Synthesis a priori, Momente in unbedingter Ichheit, in der unbedingten Persönlichkeit. Die Unterscheidung von Subjekt und Objekt fällt in die unbedingte Bewußtheit selbst, so gewiß sie Synthesis a priori ist.

Außenwelt ist Masse, das im selbständigen Unterschied Gesetzte. Wir, das endliche Bewußtsein, haben um der Begrenztheit und Besonderheit des Bewußtseinsinhaltes willen eine Außenwelt außer uns, so gewiß wir eben Teil sind. Diese Außenwelt ist für uns die Fülle der Wirklichkeit, von der wir nur ein verschwindender Teil sind. Diese Außenwelt bleibt bestehen, auch wenn der Teil, der wir sind, sich verändert, vergeht. Aber diese Außenwelt ist Innenwelt in der unbedingten Persönlichkeit, in der Ichheit. Das tritt hervor an der Masse, sofern sie Gravitation, Anziehung ist, das tritt hervor in aller Einheitsbeziehung in der Mannigfaltigkeit. Endliches, d. h. in körperlicher Begrenztheit gegebenes Bewußtsein ist nur möglich, weil die

Masse in dieser unbedingten Einheit der Persönlichkeit, der Ichheit gebunden, gehalten und begründet ist. Endliches Bewußtsein ist nur möglich durch den synthetischen Charakter der unbedingten Persönlichkeit, d. h. dadurch, daß die Masse, das Widerständige, der Unterschied in der unbedingten Einheit gehalten ist, daß die Außenwelt, die Körperwelt Innenwelt in unbedingter Ichheit ist. Das endliche Bewußtsein ist das Heraussetzen, die Evidenz der unbedingten Icheinheit an einem Teil der körperlichen Welt, in der Organisation der Masse. Endliches Bewußtsein setzt daher immer Organismus voraus. Die materielle Welt ist die Bedingung für die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Selbste und Personen, die in der Ichgemeinschaft, in der unbedingt synthetischen Persönlichkeit gewollt sind. Die unbedingte, Objekt und Subjekt als übergreifende Einheit begründende und in sich schließende Persönlichkeit ist G e i st. Die Wirklichkeit ist Geist, und gerade darin, in diesem synthetischen Charakter begründet sich der Bestand der Außenwelt, des Körperlichen. Die Masse, das Widerständige, das Körperliche wird nicht geleugnet, sondern in dem synthetischen Charakter des Geistes geradezu gefordert, nur nicht als bloße träge Masse, als isolierter Unterschied, als völlig haltlos auseinanderfallende Vielheit und Mannigfaltigkeit. Aus dem praeter wird das extra, das räumliche Außereinander, gerade weil es nicht der bloße isolierte Unterschied ist, sondern das Bezogene, das im Ganzen steht. Die Außenwelt, um es paradox zugespitzt auszudrücken, ist als körperliche, raumerfüllende Außenwelt nur möglich, weil sie Innenwelt ist.

Vom „subjektiven Idealismus" ist diese kritische Lehre von der Außenwelt ganz entfernt. Das endliche Bewußtsein hat die Außenwelt sich gegenüber, weil es ja selbst an einem Teile stattfindet, in einer Besonderheit besteht, die Einheitsbeziehung an einem Teile ist. Aber sofern wir Bewußtheit, Ich sind, wird uns diese Außenwelt Innenwelt, weil wir so in ursprünglicher Ganzheit stehen, die wir ja als Apperzeption erleben. Als Bewußtheit, als Ich, als Unbedingtes, im Grunde der Möglichkeit unseres Bewußtseins, in der Apperzeption sind wir die Innerlichkeit der Außenwelt selbst. Das Subjekt ist die wirksame unbedingte Einheit am Objekte selbst. Die Außenwelt steht uns nicht dinghaft gegenüber, wir bilden sie nicht ab, sondern wir sind die innere Einheit, welche die Außenwelt als Innenwelt in unbedingter Ichheit aus sich heraus setzt. Objekt und Subjekt sind nicht wie zwei Dinge, sondern ein lebendiger Zusammenhang; ich bin als Bewußtheit lebendig eins mit der Außenwelt, weil ich so Ganzheit bin. Ich bin Ganzheit am Teile und habe in der mir von meinem Teile aus zugänglichen Ganz-

heit, in der Ganzheit, von der ergriffen zu sein mein Bewußtsein ist, auch alle anderen Teile, nur nicht eben als Teile, sondern sofern sie auch zur Ganzheit bestimmt und darauf angelegt sind. Den Teilen nach ist die Außenwelt außerhalb meiner, in ihrer unermeßlichen Fülle und Mannigfaltigkeit und Gliederung mir verborgen, als Ganzes ist sie in mir, weil und sofern ich in ursprünglicher Ganzheit, eben Bewußtheit bin. Mein empirisches Bewußtsein ist im Grunde seiner Möglichkeit, in der Bewußtheit, der Apperzeption umfassend. So gewiß ich selbst Ich bin, ist mir die Außenwelt gewiß, weil Ichheit synthetisch ist. Ich muß nicht erst auf die Körperwelt außer mir schließen, sagt Kant, sondern sie ist mir unmittelbar gewiß und gegeben als mein eigenes Dasein, als die empirische Bestimmung meines Daseins, d. h. ich bin Ganzes an einem Teil, und dieses ist nur möglich, weil die ursprüngliche Einheit und Ganzheit synthetisch ist, die Körperwelt, die Masse in sich begründet und einschließt. Weil und soweit ich die innere Einheit des Ganzen erlebe, stehe ich in Gemeinschaft mit der Außenwelt und kann sie in diese ursprüngliche Einheit einordnen, soweit sie mir erreichbar ist, d. h. in notwendiger gesetzmäßiger Verknüpfung ihrer Teile mit dem Teile steht, der mein Körper ist. In unserer Seele und unserem Bewußtsein faßt sich ein Stück dieser Außenwelt in und zu dem unbedingten Grunde zusammen, der sie überhaupt als gesetzmäßigen notwendigen Zusammenhang möglich macht.

Das ergibt den strengen Sinn von W a h r n e h m u n g, Gewahrwerden, Innewerden. Wahrnehmen heißt „als wahr nehmen", „als Wahrheit fassen". Wahrheit aber ist Begründung gesetzlich notwendigen Zusammenhanges in der ursprünglich-synthetischen Icheinheit. Wahrnehmung nimmt das Wirkliche als solche Wahrheit. Daher der Name. Dem entspricht auch das lateinische percipere, appercipere, wie schon hervorgehoben wurde, die durchgreifende Einheit. Das αἰσθάνεσθαι ist das Ahnen, Spüren, Deuten. Entsprechend reden wir von Sinn und sinnlicher Wahrnehmung. Der Sinn ist die innere ursprüngliche Einheit, die in aller Notwendigkeit steckt und zugrunde liegt. Wahrnehmung ist das Fürwahrnehmen, den Sinn fassen, sinnliche Wahrnehmung.

Wahrnehmung ist die Funktion des Organismus als solchen, das höchste Erzeugnis der sich organisierenden Materie. Der Organismus i s t Wahrnehmung. Die Materie, die in der Gravitation zu einem Zentrum strebt, gewinnt ihre Wahrheit, nimmt sich selbst wahr, gewinnt ihre innere Einheit im Unbedingten als Organismus. Das Wahrnehmen ist nicht Abbilden, sondern Innewerden des Sinnes, die sich heraussetzende innere Einheit dieses Teiles des materiellen Zusammen-

hanges selbst. In die Wahrnehmung tritt alles ein, was meinen Leib in gesetzlichem Zusammenhange umgibt, das faßt sich so zusammen. Der wahrgenommene Gegenstand und das sog. Wahrnehmungsbild im Subjekte sind nicht zwei verschiedene Wesenheiten, sondern dasselbe Gebilde einmal unter dem Momente des selbständigen massenhaften materiellen Unterschiedes, das andere Mal unter dem Momente der inneren Einheit, die aller Notwendigkeit zugrunde liegt, bedingt jedesmal nach der Besonderheit des Leibes, mit der das Gegebene zusammentrifft und die sich mit eingliedert. Die Wahrnehmung ist die an einem Teile gleichsam durchbrechende Innerlichkeit der Außenwelt selbst, das Gewahrwerden, ganz wahr Werden der Außenwelt. Als wahrnehmende, bewußte, fühlende, erkennende, wollende Geschöpfe erleben wir die Begründung und den Zusammenhang der Wirklichkeit in der unbedingten Icheinheit, in der unbedingten Persönlichkeit. Das alte Wort gewinnt so einen neuen Sinn: wir sehen alles in Gott.

Alle Wahrnehmung besteht in Empfindung, d. h. setzt Einbildungskraft in strengem kantischen Sinne voraus. Das Empfundene, die sog. sinnlichen Qualitäten, hat die Naturphilosophie von dem Prinzipe kritisch-idealistischer Wirklichkeitsauffassung aus aufzuklären, den ganzen Tatbestand, der den weiten Raum zwischen den Bewegungserscheinungen der gravitierenden Materie einerseits und dem Organismus andererseits füllt, Aggregatzustände, spezifische Schwere, Wärme, Klang, Licht, Elektrizität, Magnetismus, Chemismus. Die Naturphilosophie hat die Naturwissenschaft, unbeschadet ihrer Arbeitsmethoden und Hypothesen, besonders zur Anwendung von Zahl und Maß, von den dogmatisch-realistischen Voraussetzungen zu befreien und darin erst die mit jenen Methoden und Hypothesen gewonnenen wissenschaftlichen Ergebnisse richtig auszuwerten und in einer Gesamtwirklichkeitserfassung zu begründen. Der dogmatische Realismus der phänomenalistischen Zweiweltentheorie hat das eigentlich Physikalische verfehlt und steht so vor dem hoffnungslosen Rätsel, wie aus Atombewegungen Empfindungen werden sollen. Die Frage ist nur zu beantworten, wenn man vielmehr umgekehrt fragt, wie und nach welchen Gesichtspunkten man von den sinnlichen Qualitäten, die unzweifelhaft gewiß sind, zu den Atomen kommt.

Die Nötigung, die in aller Wahrnehmung liegt, die Unausweichlichkeit, die wir ja schon an der tastbaren Widerständigkeit hervorgehoben haben, ist das Symbol des notwendigen gesetzlichen Zusammenhanges aller Wirklichkeit. Das ist insofern mit Recht Wirklichkeitskriterium. Und weil wir am Teil nur das Ganze sind und erleben, so ruht alle

unsere Erkenntnis in Wahrnehmung, die in unserem Organismus erwächst. Der Unterschied der äußeren und inneren Wahrnehmung ist nicht der zweier Seinsgebiete, von Drinnen und Draußen, sondern ein Unterschied des Verhaltens, der Unterschied der synthetischen und symbolischen Richtung im Ganzen des synthetisch-symbolischen Zusammenhanges der Wahrnehmung.

Die Frage, die vom Standpunkt des Realismus aus gestellt zu werden pflegt, ob das Wirkliche sei, was es sei, einerlei, ob es wahrgenommen werde oder nicht, ohne jedes Subjekt, ist hiernach so zu beantworten. Es ist zu unterscheiden: einmal, ob dieses bestimmte partikulare endliche Subjekt wahrnimmt oder nicht. Das macht nur so viel aus, wie es als Teil der Wirklichkeit und ihres Zusammenhanges bedeutet, wie eben Veränderung oder Ausscheiden eines Teiles den Zusammenhang des Ganzen berührt und bestimmt. Etwas ganz anderes ist die Behauptung, das Wirkliche bleibe, was es ist, ohne alle Subjektivität. So gewiß das Wirkliche nicht absolute Realität, sondern Synthesis a priori und diese in der unbedingten Persönlichkeit begründet ist, die in der transzendentalen Einheit der Apperzeption erlebt wird, so gewiß müßte ohne alle Subjektivität, ohne jedes Subjekt aller Bestand der Wirklichkeit sich in den isolierten Unterschied, d. i. die reine Nichtigkeit, auflösen. Was die Wirklichkeit als solche erhält und begründet, ist die unbedingte Persönlichkeit. Die Welt ist nicht da, wie eine dunkle Stube, in die das Bewußtsein wie ein Licht eingeführt wird und die bleibt, was sie ist, nur dunkel, wenn man das Licht wieder entfernt. Das Bewußtsein ist das Heraussetzen, die Evidenz der unbedingten Einheit und Ganzheit an der Wirklichkeit, ohne welche die Wirklichkeit nicht sein könnte, was sie ist. Das Wirkliche ist also nicht unabhängig von aller Subjektivität, sondern nur so wie Teile von verschwindenden oder sich verändernden anderen Teilen für diese Teile nicht merklich abhängig sind, so ist das Wirkliche für das endliche Bewußtsein nicht merklich abhängig davon, ob es in ihm als einem solchen Teile wahrgenommen wird. Soweit das endliche Bewußtsein aber als Apperzeption, Bewußtheit im Ganzen steht, umfaßt es alle Wirklichkeit, ist es ergriffen von dem Unbedingten, ohne das die Wirklichkeit nicht Bestand hätte. Das Wirkliche ist in diesem Sinne mögliche Wahrnehmung im strengen Verstande des Wortes, ist, was es ist, nur durch das Subjekt, durch die unbedingte Persönlichkeit; sein Zusammenhang, d. h. es selbst als Wirklichkeit, würde sonst schwinden.

Ist die Seele so nicht immaterielle Substanz, ist der substantielle Träger überhaupt in den notwendigen Zusammenhang umgewandelt,

so verschwindet auch das Seelenreale oder das Seelending, das dem Bewußtsein als Träger unterstellt wird und an dem das Bewußtsein aufgehen soll wie das Leuchten am Glühwürmchen. Das „Seelenreale" ist das Selbst, die Person, die begrenzte partikulare Inhaltlichkeit, die in der Ganzheit als Bewußtheit ergriffen wird. Das Bewußtsein bedarf nicht eines Trägers, es ist in sich selbst in seinem Grunde als Bewußtheit von der unbedingten Persönlichkeit gehalten, in dem Zusammenhange, der alle Wirklichkeit begründet. Das Bewußtsein ist nicht die abgeleitete Zuständlichkeit oder Eigenschaft eines Realen, sondern die gestaltende, bildende Einheit des Unbedingten an einer Inhaltlichkeit des Wirklichen. Es ist ja nicht ein Reales, das lebt und bewußt ist, sondern ein Leben, eine Bewußtheit, die sich in der Wirklichkeit gestaltet und durchbildet. Der Organismus ist wirklich, was sein Name besagt, das Organ, das Dienstmittel, das Instrument. Die Abhängigkeit des Bewußtseins vom Organismus ist die der Wirkung von der Beschaffenheit, der Einrichtung, der Leistungsfähigkeit, den Störungen allenfalls des Instrumentes, ohne daß dieses darum das Hervorbringende wäre. So ist das Bewußtsein nicht das Erzeugnis eines Realen, sondern die Wirkung der Bewußtheit, der unbedingten Persönlichkeit an einer organisierten Körperlichkeit.

Damit erhebt und beantwortet sich grundsätzlich auch die Frage des Unbewußten. Unbewußt ist das, was nicht Gegenstand und Inhalt des Bewußtseins ist, und das Bewußtlose, das, an dem keine Bewußtheit stattfindet. Was nicht Inhalt und Gegenstand des Bewußtseins ist, kann aber ein Doppeltes bedeuten, erstens das Nichtbemerkte, das nicht zum Bewußtsein Kommende, nicht Apperzipierte, zweitens das, was zwar nicht Gegenstand und Inhalt des Bewußtseins, aber bildende Form alles Bewußtseins ist, das Bewissende. Eine weitere Verwirrung entsteht, wenn das Unbewußte im Sinne dessen, was nicht Inhalt des Bewußtseins ist, nun noch gar mit Bewußtlos gleichgesetzt wird. Es entsteht dann der Widersinn, daß das Bewissende, das Gewissen, die Apperzeption als nicht Inhalt des Bewußtseins mit dem Bewußtlosen gleichgesetzt wird. Unbewußt gilt auch gleich unreflektiert. Damit ist ein Verhalten zu bezeichnen, das nicht die Teilinhalte als solche auslöst und heraushebt, sondern aus ursprünglicher Innerlichkeit und unbedingter Persönlichkeit erwächst, freilich aus dieser Ganzheit heraus dann auch auf synthetische Bewältigung und Gestaltung der Teile drängt. Bewußtsein ist dann geradezu soviel wie realistischer Verstand oder das Diskursive gegenüber der Anschauung, und diesem Bewußtsein wird der Geist entgegengestellt als die ursprüngliche um-

fassende persönliche Einheit. Das, was man also als unbewußtes Seelenreale unterstellt, ist in Wahrheit das Totalbewissende, dessen durchgreifende Einheit das Bewußtsein begründet, das nicht Inhalt oder Gegenstand des Bewußtseins ist, sondern die Erlebniseinheit selbst, oder es ist die organische Anlage, und beides gehört zusammen. Auch das Bewußtsein ist eine Gliederung innerhalb der Bewußtheit. Es gibt im strengen Sinne kein absolut Unbewußtes, weil in allem Wirklichen Synthesis a priori ist. Wo sich die Synthesis auf ihren Grund in der unbedingten Persönlichkeit als Apperzeption zurückführt, da ist Bewußtsein im Unterschiede von dem relativ Unbewußten. Die Schwankungen, Trübungen, Unterbrechungen, die Enge des Bewußtseins sind Grenzen und Störungen an und in der organischen Anlage, im Instrument, an dem die ursprüngliche Ganzheit wirksam ist.

Ist die Seele nicht immaterielle Substanz, so wird auch die atomistische Isolierung der Subjekte aufgehoben, die mit jener Verdinglichung notwendig gegeben ist. Das ist von wichtiger weittragender Folge für die gesamte Erfassung und Gestaltung des Gemeinlebens geworden, für Staat und Recht, Gemeinschaft überhaupt, für die Erfassung der Lebenswirklichkeit Volk und Nation. Das hat auch grundsätzlich erheblichste psychologische Bedeutung. Es wurde schon ausgeführt, in der Scheinheit sind die Menschen nicht etwa nur gleich, sondern eben eins, einig. Durch diese ihre innere Ganzheit stehen sie im Ganzen. Nicht isolierte Existenz der Gleichen, sondern verbundene Wirklichkeit der Ungleichen, Verbundenheit in aller Mannigfaltigkeit, die überhaupt erst Individualität und Bewußtsein ermöglicht, ist zu setzen. Darin liegt, daß ich auf fremdes Seelenleben nicht erst nur mittelbar von der Wahrnehmung des Leiblichen durch Analogie schließen muß, sondern daß sich mir in meinem eigenen Leben auch unmittelbar das fremde erschließt, sofern dieses wie jenes sich in unbedingter persönlicher Einheit zusammenfaßt. Es gibt ein Innewerden fremden Seelenlebens durch solche Ganzheit hier wie dort. Gerade das Allerpersönlichste, Allerindividuellste ist so zugänglich, freilich nur dann, wenn wir selbst die letzte unbedingte Kraft der Persönlichkeit einzusetzen haben. Das, was in der Partikularität stecken bleibt, das bleibt verborgen, so gewiß jeder selbst an die Grenzen seines besonderen Inhaltes gebunden ist, aber wenn man von diesem aus und an diesem das Ganze erlebt, so sieht man auch gleichsam von oben in die Menschen hinein und packt sie an ihrem Eigensten. Je mehr man solcher Ganzheit und persönlicher Unbedingtheit inne ist, desto mehr ist man der Herzenskündiger, desto mehr auch steht man umgekehrt dem eigenen Selbst gegenüber wie dem fremden

Seelenleben, wird frei von sich selbst, frei in sich selbst. Man kann im Grunde fremdes Leben so gut und auch so schlecht verstehen wie sein eigenes. Wir stehen alle in e i n e m Unbedingt-Persönlichen, in e i n e m Geist, innerhalb dessen erst die besonderen Individuen sich abgrenzen, Fremdes und Eigenes eben am Inhalte sich trennt, um sich synthetisch in der Ichgemeinschaft, in dem Unbedingten, das gerade das Individuellste ist, zu verknüpfen. Der Realismus sperrt die Menschen gegeneinander ab, wie er ja Subjekt und Objekt auseinanderreißt und die gesamte Wirklichkeit zersplittert. Nimmt man die falsche Verdinglichung von der Seele, dann hebt sich auch dieser Wahn und dieser Fluch der hoffnungslosen seelischen Vereinzelung. Je mehr ich unbedingt individuell bin, desto mehr und wahrhafter stehe ich in Gemeinschaft, und darin habe ich ein Gewahrwerden fremden Seelenlebens von innen her, die Deutung aller psychophysischen Individualität, die mir entgegentritt.

5. Eines kann der Realismus leicht erklären, das ist der Irrtum und der Unterschied „des bloß Vorgestellten" vom „Realen", weil er eben alles auseinanderreißt. Dafür freilich geht ihm die Wahrheit verloren. Beim Idealismus liegt nun die Schwierigkeit in der Erklärung des Irrtumes, der doch ein tausendfältig immer wieder bezeugter Tatbestand ist.

Der I r r t u m ist zu erklären aus der Begrenztheit, Besonderheit unseres Bewußtseinsinhaltes, gerade bei der Unbedingtheit der Erlebniseinheit. Wir streben gerade aus diesem mit der Unbedingtheit unseres Erlebnisgrundes gegebenen Antriebe nach Synthesen der Bewußtseinsinhalte. Unsere Synthesen sind aber inhaltlich unvollständig, bruchstückhaft. Wir sind ja immer an einen Teil der Wirklichkeit gebunden, an einen verschwindend kleinen Ausschnitt der Welt, so gewiß wir sie auch im ganzen mit der Unbedingtheit unseres Lebens umspannen, mit den Formen auch gesetzlichen Zusammenhanges, die daraus entspringen. Unser Wissen ist und bleibt Stückwerk. Uns fehlen die Glieder zu den Synthesen, die wir vollziehen sollen und wollen, während unsere Erlebniseinheit auf durchgängige Synthese drängt, die Einheit des Bewußtseins auf Bewußtsein der Einheit. Der Zweifel ist der Widerspruch zwischen der Einheit unserer Selbstgewißheit und der Vielheit, Mannigfaltigkeit, uneingeordneten Besonderheit, Bruchstückhaftigkeit der Welt, in der wir leben. Der Zweifel ist uns unerträglich, so gewiß wir von ursprünglicher Einheit und Innerlichkeit ergriffen sind.

Der Irrtum entsteht nun daraus, daß uns vieles nach der Begrenztheit unseres Bewußtseinsinhaltes fehlt, was als bedingendes Glied

zur Synthese erforderlich ist. Wir irren, wenn wir dennoch unter dem Drange der Erlebniseinheit Synthesen vollziehen. Der Irrtum an allem Irrtum ist die Unvollständigkeit, gleichsam Voreiligkeit der Synthese. Aller Irrtum beruht darauf, daß gewisse bedingende Momente uns fehlen und wir dennoch Synthesen vollziehen. Ein Beispiel kann das erläutern. Ich halte einen Stab ins Wasser. Der Stab erscheint gebrochen. Ich bilde das Urteil, die Synthese: der Stab ist gebrochen. Ich ziehe den Stab aus dem Wasser. Er ist ganz und ungebrochen. Woher kommt der Irrtum? Daher, daß ich das bedingende Glied der verschiedenen Lichtbrechung in Luft und Wasser nicht beachtet habe, daß mir dieses Glied bei der Synthesenbildung fehlte. Nicht die Wahrnehmung irrt. Daß ich den Stab gebrochen sah, ist vollkommen richtig und notwendig. In der Einordnung erst dieser Wahrnehmung liegt der Fehler, indem ich bei der zu bildenden Synthese ein bedingendes Moment nicht beachtete. Die Wahrnehmung als solche täuscht nie, sondern nur erst in der Einordnung dieser Wahrnehmung in einen Gesamtzusammenhang von Wirklichkeit, den ich synthetisch bilde, kann sich der Irrtum ergeben. So liegt es auch in dem Falle, daß beim Hineintauchen der Hand dasselbe Wasser dem einen warm, dem anderen kalt erscheint. Auch das besteht völlig zu Recht, der Irrtum ergibt sich erst, wenn das bedingende Moment der Eigenwärme der Hand, die in das Wasser getaucht wird, nicht beachtet wird. Beide Wahrnehmungen haben recht, wenn man alle bedingenden Glieder in der Synthese beachtet. Ebenso geht es bei der Sinnestäuschung zu. Ich sage: da kommt mein Freund X. Der Mann kommt näher, es ist irgendein anderer. Die Übereinstimmung gewisser Einzelzüge der Wahrnehmung mit dem Erinnerungsbilde meines Freundes führt zur Ergänzung der übrigen und zu der Synthese, es ist mein Freund X. Es fehlen die bedingenden Glieder, welche abweichende Züge bedeuten. Die Übereinstimmung in einzelnen Zügen, die Ähnlichkeit ist vollkommen richtig, der Irrtum liegt in der Synthese, einige Züge, ergo er ist es.

Zugleich zeigt das Beispiel des Stabes auch schon den positiven Wert des Irrtumes. Ich erfahre durch den Irrtum zuerst die Tatsache der verschiedenen Lichtbrechung, d. h. eigentlich der Lichtbrechung überhaupt. Der Irrtum führt also zur Erweiterung und Fortbildung der Wirklichkeitserkenntnis. In jedem Irrtum steckt ein Weitertreiben, ein Problem, ein προβάλλειν, ein Vorwärtswerfen. Jede solche voreilige Synthese bildet den Ansatz für neue Fragestellungen, sie ist ein Problem, sie wird darin berichtigt und weitergeführt. Der Irrtum wird so geradezu der Weg zur Wahrheit. Der Irrtum ist eine Stufe der Wahr-

heit. In allem Irrtum ist Wahrheit, eben die auf Synthesis drängende Erlebniseinheit, die auch über alle unvollständige Synthese hinaus weitertreibt, die Probleme stellt. Wir müssen Synthesen vollziehen, auf die Gefahr hin, zu irren, und wir können es, weil wir gewiß sind, uns im Irrtume nicht zu verlieren. Gerade die Stärke des Dranges und die Schärfe des Willens, die uns zu voreiligen Synthesen treiben, führen uns auch darüber hinaus. Wir sollen nur bedenken, daß all unser Wissen Stückwerk ist, daß wir nichts Endgültiges im Erkennen haben, nichts Endgültiges als die unbedingte Erlebniseinheit, die uns überhaupt zum Wissen treibt und Wissen ermöglicht. Im Erleben in diesem Sinne sind wir unbedingt, im Erkennen bedingt. Deswegen täuscht auch die Wahrnehmung nie, weil sie Erleben ist. In der Bildung der Synthesen, im Erkennen sind wir bedingt.

Aber der Irrtum vertreibt uns nicht aus der Wahrheit, und weil wir irren, darum ist nicht alle Wahrheit unmöglich, sondern gerade aus dem Grunde aller Wahrheit ist der Irrtum zu erklären. Wer irrt, ist auf dem Wege zur Wahrheit, wer immer nur zweifelt und an sich hält und nicht zur Synthese kommt, aus der Angst vor dem Irrtum, der ist der eigentliche Feind der Wahrheit. Wer den Irrtum nur scheut, kommt nie zur Wahrheit. In dem ist die Stimme der Wahrheit nicht übermächtig, sondern schwach. Der echte Wahrheitssinn zweifelt nicht, so streng und ernst seine Anforderung ist. Er weiß, daß unser Wissen Stückwerk ist, aber er weiß auch, daß in uns ein Unbedingtes lebt, daß wir von solcher Erlebniseinheit ergriffen und gehalten sind. Das öfters angeführte Wort des Apostels, das Luther so nicht ganz sinngemäß übersetzt, heißt auf griechisch ἐκ μέρους γιγνώσκομεν und drückt eigentlichst das aus, was hier vertreten ist: Aus dem Teile erkennen wir, weil in diesem Teile als Bewußtheit, als Apperzeption, als Gewissen das Ganze und Unbedingte lebt. Unser Wissen ist der Weg zur Wahrheit. Aber dieser Weg ist gleichsam nicht eine gerade Linie zu einem transzendenten fernen Ziele hin, das nie erreicht wird, sondern ist eine Kreislinie, in der Anfang und Ziel zusammenfällt. Anfang und Ziel haben wir in uns, das sind wir als vom Unbedingten ergriffene Persönlichkeit, uns fehlt der Weg, die Kreislinie, die sie verbindet, die mögen wir nur sektorenweise, in kleinsten Sektoren sogar erkennen. Wir leben im Glauben, nicht im Schauen. Darum aber sind wir nicht außerhalb der Wahrheit, sondern in ihrem tiefsten Grunde verwurzelt, sind ihr lebendiges Organ. Das nannten wir ja Glaube, die unbedingte Einheit der Persönlichkeit. Der Irrtum hebt also nicht die Wahrheit auf, sondern recht verstanden dient er ihr, wie er aus ihr entspringt, er dient ihr, wenn

wir seines Ursprunges und weiter dessen eingedenk sind, daß all unser Erkennen ein Vorläufiges ist und bleibt, ein Problem, ein Weitertreiben, das neue Synthese erfordert. Das bedeutet strengen methodischen Zweifel an jeder einzelnen Behauptung gerade aus der Stärke des Wahrheitssinnes heraus, aber nicht Zweifel als grundsätzliches Verhalten überhaupt. Der überwältigende Tatbestand menschlichen Irrens ist so kein Einwand gegen die ursprüngliche Wahrheit, die in uns lebt, in der vielmehr wir leben. Der Glaube ist dieser Mut zur Wahrheit, der gerade durch allen Irrtum über den Irrtum hinausführt. Fest und unbedingt haben wir die Grundlage allen Erkennens im Erleben, in der inneren Struktur der Bewußtheit und in der Wahrnehmung. Aus beiden wird Erkennen in dauerndem Fortschritt der Synthesen, der ständige Rückbeziehung auf den Ursprung und Grund allen Erkennens bedeutet. Die Begründung allen Erkennens in der Wahrnehmung enthält die symbolische Begründung der synthetischen Beziehung.

Der Realismus sagt, wahr und falsch gelte nur vom Denkinhalt, nicht aber vom Denkvorgang, er sagt das folgerichtig, da nach ihm ja Wahrheit Wiedergabe, Abbildung eines für sich bestehenden Dinges ist. Der idealistische Erkenntnisbegriff wird sagen müssen, wahr und falsch gilt vom Denkakt, vom Urteil, das sich in der Synthesis der Inhalte bewährt. Die Bezogenheit der Inhalte ist als Synthesis a priori ihre aktive tätige Beziehung, weil sie so in ursprünglicher Einheit stattfindet. Wahrheit ist immer ein Vorgang, ein Akt, man kann auch sagen eine Geschichte, ein Ereignis.

Das nur „Vorgestellte“ im Unterschiede von dem „Wirklichen“ bedeutet in einem Sinne soviel wie den Irrtum, die vorläufige unvollständige Synthese und die Setzung, die in solcher liegt. Wenn ich den Gesamtbestand und -zusammenhang solcher synthetischen Setzung untersuche, — den Stab aus dem Wasser ziehe —, dann zeigt sich, daß ihre Einordnung nicht möglich ist, daß andere Tatbestände dagegen stehen. Das nur Vorgestellte ist der Inhalt, dessen Korrelativität im notwendigen Zusammenhange des Wirklichen nicht durchführbar oder nicht durchgeführt worden ist. Vorstellung — mit diesem weiteren Sinne wird auch die eigentliche Wortbedeutung getroffen — ist die Herausstellung eines Inhaltes als solchen ohne Rücksicht auf seinen Zusammenhang in der Gesamtheit, richtiger mit den anderen Teilen. Vorstellendes Verhalten ist so das zergliedernde, reflexionsmäßige des bloßen Bewußtseins, das sondernde, verdinglichende Verhalten. Die Unterscheidung von Denken und Vorstellen, die der philosophische Idealismus vornimmt, ist eben die von Synthesis a priori und solcher naiv-reali-

stischen Verdinglichung. Die berühmten nur vorgestellten Taler unterscheiden sich von den wirklichen nicht inhaltlich, sie sind der reine Inhalt auch der wirklichen, sie unterscheiden sich darin, daß die wirklichen eine in dem Gesamtbestande der Wirklichkeitserfahrung notwendige Setzung sind. Die Vorstellung ist also der Inhalt in seiner Besonderung, ohne Rücksicht auf seine Einordnung in den notwendigen gesetzlichen Zusammenhang. Das entspricht auch genau der kritischen Bestimmung der Wirklichkeit, der gegenständlichen Beziehung. Der Wirklichkeitsnachweis ist die mögliche Wahrnehmung, die in ihr erfolgende Nötigung ist ja das Symbol des gesetzlich notwendigen Zusammenhanges. Alle Vorstellung ist schon in sich Synthese, wenn auch unvollständige, nicht allseitig durchgeführte, sie ist in ihrem Bestande wirklichkeitshaltig. Der Unterschied von „Vorstellung" und „Wirklichkeit" ist kein „absoluter", sondern ein fließender des Werdens und Gestaltens. Vorstellend bin ich, soweit ich unaufgelöste Besonderheit bin oder vielmehr die Besonderheit in mir sich im Werdegange, in statu nascendi der Einfügung befindet. Das endliche Bewußtsein ist vorstellend, für es findet der Unterschied von Vorstellung und Wirklichkeit überhaupt statt, wie es auch eine Außenwelt außer sich hat. Auch die symbolische Beziehung, die vom Teile aufs Ganze, auf die ursprüngliche Einheit sich richtet, ist gegenüber den anderen Teilen eine Art von Heraushebung, die sich in der künstlerischen Phantasie vollzieht und deren Abgrenzung gegenüber der Wirklichkeit bedeutet. Der Traum ist die Abschließung in der bloßen Besonderheit, daher auch stark immer rein organisch bedingt, aber auch immer in irgendeiner Weise wirklichkeitshaltig. Charakteristisch ist das rein assoziative Abfließen des Traumes gegenüber der Apperzeption, die Verbindung nur in einseitiger Richtung, nicht in allseitiger Korrelativität. Der Traum ist das assoziative Fortspinnen nur eines Fadens. Auch darin haben wir die unaufgeschlossene Besonderung. Das Erwachen ist das Aufschließen, der Schlaf das Versinken in die Besonderung. Die Entfaltung der Bewußtheit ist ein fortschreitendes Erwachen, darin ein Hineinwachsen in die Wirklichkeit durch die bildende, gestaltende Erlebniseinheit. Wie es keinen absoluten Irrtum gibt, in allem Irrtum Wahrheit ist, so auch in aller Vorstellung Wirklichkeit, wie ja auch alle Vorstellung letztlich auf Wahrnehmung zurückgeht.

Das Irrtümliche, nur Vorgestellte wird als das *Subjektive* bezeichnet. Das Subjektive hat, wie bemerkt, nach dem Realismus phänomenalistischer Richtung die Bedeutung des Unwahren, Unwirklichen. Auch darin ist gemäß dem Kritizismus umzulernen wie hinsichtlich absolut und relativ. Alle Wahrheit ist als solche subjektiv, weil

sie Apperzeption, Persönlichkeit ist. In „objektiv" liegt die Zweideutigkeit von erstens „dinghaft", zweitens „objektivitätsmäßig", was ja nach dem Realismus einerlei ist. Objektivitätsmäßig ist aber gerade die Begründung der Synthesen in der unbedingten Erlebniseinheit, in der transzendentalen Apperzeption. Die begründende Form aller Wahrheit ist die Subjektivität, die Persönlichkeit. Nicht subjektiv sollte man für unwahr sagen, sondern partikular, unzulänglich, selbstisch, oder da dies eine bestimmte ethische Bedeutung schon hat, selbsthaft, möglicherweise auch individuell. Was man „Subjektivismus" nennt, sollte man richtiger Partikularismus, Enge, Kleinheit, Willkür nennen. Immerhin hat die Rede von subjektiv auch im Sinne des Kritizismus ihre Bedeutung, nämlich darin, daß das Irrtümliche, das nur Vorgestellte die unter dem Drange der Erlebniseinheit voreilig zustande gekommene Synthese ist. Diese Erlebniseinheit ist das Subjektive, aber doch auch gerade der Grund der Wahrheit, das Vorwärtstreibende. Das Irrtümliche ist die Begrenztheit und die Besonderheit des endlichen Subjektes. Alle Wahrheit vollzieht sich in freier persönlicher Entscheidung, Ent-scheidung in dem angegebenen strengen Sinne. Unerträglich ist der Unfug, als unwahr, unbeträchtlich, minderen Rechtes alles abzutun, indem man es als „subjektiv" bezeichnet, was Sache freier persönlicher Entscheidungstat ist. Das ist die Quelle aller Wahrheit, die Wahrheit ist in ihrer Begründung subjektiv und gerade darin und darum gültig, sie ist Apperzeptions-, Gewissenssache.

Durch solche Auffassung wird die kritische Lehre von den Ideen, besonders vom Zweck, als subjektiven, heuristischen, regulativen Prinzipien aus ihrem phänomenalistischen Mißverständnisse befreit. Sie sind subjektiv — ebenso wie schon bei Raum und Zeit ausgeführt —, weil die Einheit, die in ihnen stattfindet, die der Bewußtheit, der transzendentalen Apperzeption ist, d. h. aber höchste Gültigkeit, Unbedingtheit. Weswegen sie als „heuristisch" zu bezeichnen sind, ist bei der Erlebniseinheit als dem Weitertreibenden, dem Probleme dargelegt. Das Ganzheitserlebnis am Teil drängt zur Einbeziehung der anderen Teile, ist das Fortdrängen zur Gesamtheit der Teile in der ursprünglichen Einheit, die in der Apperzeption erlebt ist. „Regulativ" bildet das Gegenstück zu „konstitutiv". Regulativ und konstitutiv ist wie Freiheit und Notwendigkeit, und was darüber gesagt ist, gilt auch hier. Unmißverständlich wäre statt konstitutiv, denn das bedeutet es, gegenständlich-synthetisch gesagt, statt regulativ ideal. Es ist der Unterschied der Beziehung der Teile untereinander und ihrer im Ganzen begründeten Bezogenheit aufs Ganze. Die regulative Idee, die Erlebniseinheit drängt

und führt auf Synthesen, auf Konstituierung, Durchsetzung dieser Einheit in der Beziehung der Teile. Die regulative Idee ist das, was neuerdings Wert genannt wird.

B. Wert, Wertarten (Wertgebiete), Wertwiderstreit.

1. Wert ist Ichbeziehung. Wert lebt daher im Gefühle, weil sich in diesem die Beziehung aller Inhalte auf die Bewußtheit darstellt. Wert lebt im Willen, weil dieser die tätige Ichheit bedeutet. Wert schlechthin ist die synthetisch-unbedingte Persönlichkeit, erlebt in der Apperzeption, im Gewissen, als Grund aller Ichbeziehung und Ichgemeinschaft. Wert hat alles, was die Gefühlslage des Subjektes als Ich erhöht, was der Auswirkung ursprünglicher Icheinheit dient, sich ihr einordnet, was die Einheit und Selbstgewißheit des Subjektes steigert, worin sich die unbedingte Icheinheit darstellt, bewährt und erfüllt.

Das Einheitserlebnis als Gefühl ist Lust, Lust, die sich gliedert je nach der Einheitsstufe gleichsam, die sich vollzieht. Wertbeziehung wirkt daher Lust. Die unbedingte Lust aber, die unbedingte Erlebniseinheit ist Seligkeit. Seligkeit ist das Innewerden der unbedingten Persönlichkeit in allem Gehalt der Wirklichkeit. Selig bin ich, wenn ich die gesamte Wirklichkeit als einheitlich bezogen und erfüllt in der unbedingten Persönlichkeit umfasse und durchdringe, wenn sich die unbedingt synthetische Ichgemeinschaft an mir vollzieht.

Vom Werte sagen wir, er gelte. Dies Gelten wird vom Sein unterschieden. Worin der Unterschied besteht oder sich ausdrücken läßt, wird nicht gesagt. Der Kritizismus erschließt diese Unterscheidung als die des Dinghaften und des Unbedingten. „Sein" in diesem Sinne als Gegensatz zum „Gelten" ist das Dinghafte, das Substantielle, Substantivierte, das Dasein, das im selbständigen Unterschied Gesetzte. Das Gelten ist die ursprünglich synthetische Einheit, die, weil sie als Anforderung in der Apperzeption erfahren wird, als Sollen bezeichnet wird zum Unterschied auch vom Sein. Gelten ist Innerlichkeit, ist persönliches Leben. Geltung ist Evidenz.

Der kritische Idealismus nach seinem Prinzipe der Ichheit, der Persönlichkeit gegenüber dem des Dinges, der Substanz ist recht eigentlich als Wertphilosophie zu bezeichnen. Die Wertphilosophie ist die positive Ausgestaltung der kritischen Ideenlehre.

Ist aber der Realismus nicht wirklich durchbrochen, bis zur positiven Ersetzung überwunden, so kann leicht aus seinen positivistisch-phäno-

menalistischen Resten, ganz ähnlich wie der platonische Begriffsrealismus, eine Wertmetaphysik, ein Wertrealismus entstehen. Man spricht dann von den Werten an sich, den absoluten Werten. Und wenn man sich auch noch so sehr gegen Hypostasierung wehrt und nur von reiner Geltung spricht, solange man nicht bestimmt und positiv das „Gelten" vom „Sein" zu unterscheiden vermag, bleibt dieses Gelten doch nur die Verkleidung für ein „höheres" Sein, für eine transzendente an sich seiende intelligible Welt gegenüber dem empirischen Dasein. Es wiederholen sich alle Schwierigkeiten des Platonismus über das Verhältnis der beiden Welten. Bezeichnenderweise wird, soviel auch vom Werte die Rede ist, eine bestimmte allgemeine Theorie des Wertes und der Wertarten vermieden. Die Werte an sich werden gleichsam zu Dingen an sich, der transzendentale Schein, von dem Kant spricht, die Ideen für abgesonderte Dinge zu halten, stellt sich auf Grund positivistischer Auffassung der Wirklichkeit wieder her. Man redet stellenweise sogar von den Werten als von „idealen Objekten", was ebenso ein hölzernes Eisen bedeutet wie die immaterielle Substanz. Auch der „Satz an sich", d. h. die Setzung an sich, oder der Inhalt an sich sind solche „ideale" Wesenheiten, solche Substantivierung, Hypostasierung von Idee. Man sagt, der Wert muß doch unabhängig von dem wertenden Subjekte sein. Ganz richtig, wenn das heißen soll, der unbedingte Wert ist und gilt unabhängig von dem bestimmten partikularen wertenden, wertergriffenen Subjekte. Aber dieses Subjekt ist umgekehrt seinerseits nicht unabhängig von dem Werte, von der unbedingten Persönlichkeit, die es überhaupt erst möglich macht und zur Subjektivität in sich zusammenfaßt. Nicht die Werte sind zu psychologisieren, sondern das Seelische ist als Wertwirklichkeit zu verstehen, d. h. als persönliches Leben, als Innerlichkeit, als Apperzeption. Damit wird der Kampf um die Befreiung der Psychologie von den realistischen Denkmitteln und der außenweltlichen Denkweise zu Ende geführt. Die Psychologisierung der Werte ist immer in diesem Sinne notwendig, um die Durchführung der unbedingten Persönlichkeit in aller seelischen Organisation, in allem seelischen Ausbau zu verfolgen, damit erst den seelischen Zusammenhang wirklich aufzuschließen.

Die Scheidung von Wert, Wertung und Gut bestimmt sich nach der vorgetragenen Auffassung folgendermaßen. Aller Wert ist als lebendige spontane ursprüngliche Einheit auch Wertung, Akt, Tätigkeit. Wenn man Wert und Wertung scheidet, so kann das nur den Sinn haben von unbedingtem Werte und dem Vorgange der Einordnung in ihn, der Beziehung auf ihn, die aber immer in ihm selber, im Ergriffen-

sein durch ihn begründet ist. Gut wird definiert als der Wertträger, als das, an das sich der Wert anheftet. Das kann schon leicht im Sinne des Wertrealismus ausgelegt werden. Gut ist, genauer gesprochen, das Wertmittel, der Wert das persönliche Leben, in dem das Wertmittel organisch zusammengefaßt wird. Ein Gut ist, was Mittel der Wertverwirklichung, d. h. des persönlichen Lebens ist, das hat Wert. Das Gut ist der Wertgegenstand, die Wertsache in diesem Sinne.

Vom Werte gilt dasselbe wie von der Ichheit, in der ja der Wert besteht. Er ist das Allerindividuellste und das unbedingt Überindividuelle, Überpartikulare zugleich. Der Wert bildet Individualität. Alle Besonderheit hat darin Wert, daß sie in einem Zusammenhang, in einer Ganzheit um der Möglichkeit und des Bestandes dieses Ganzen willen eine Aufgabe, eine Funktion, eine Stelle hat. Aller Wert ist diese überindividuelle, überpartikulare Beziehung, aber er bildet gerade Individualität, indem eine bestimmte Besonderheit gerade für den Bestand des Ganzen erforderlich ist und sich darin als solche zusammenfaßt, wie sich das Ganze in ihr konstituiert. Sofern etwas Wert hat, ist es unvertauschbar, unersetzbar. Das Wertlose ist das, was, ohne den Zusammenhang zu stören, ersetzt oder vertauscht werden kann, das ist das Gleich-gültige. Wertbeziehung gilt immer relativ auf einen bestimmten Zusammenhang. Insofern haben wir den relativen Wert. Wie aber der Wert letztlich in der unbedingten Icheinheit, in der unbedingten Persönlichkeit wurzelt, in der sich aller Zusammenhang und Ganzheit der Wirklichkeit begründet, so ist das Wertvolle an allem Werte das Unbedingte und die Beziehung darauf. Der relative Wert kann Unwert werden gegenüber einem höheren, umfassenderen, durchdringenderen Zusammenhange. Auch hier haben wir Gliederung im Ganzen und darin gesetzte Abstufung.

Der Wert bildet Zusammenhang und Ganzheit und damit Individualität. Nicht die Individualität als solche macht Wert, sondern umgekehrt der Wert macht erst die Individualität. Das besondere Individuum wird Individualität, die Person Persönlichkeit durch den Wert, durch die innere Einheitsbeziehung, die das Besondere erst zusammenfaßt und dadurch eben Individuum und Person erst möglich macht. So ist die Individualität das Individuumbildende wie die Persönlichkeit das Personbildende und -ermöglichende. Der Wert ist eine im Ganzen begründete und erforderte Individualität.

2. Der Erklärungswert und die Fruchtbarkeit dieses allgemeinen Wertbegriffes muß sich in der Entfaltung und Ableitung der Wertarten und Wertgebiete bekunden.

Voransteht der **Lebenswert**, der organische Wert. Er bedeutet zunächst den Zweckzusammenhang des Organismus, in dem die durchgreifende unbedingt-persönliche Einheit in aller Masse sich als solche geltend macht. Wert in diesem Sinne hat alles, was den Bestand und das Wachstum, Gesundheit und Kraft des organischen Lebens bedingt, verbürgt und steigert. Es ist die Selbsterhaltung, Selbstverwirklichung und Selbstentfaltung in dem Zweckzusammenhange des Organismus, funktionale Einheit und Gliederung. Auch die individuelle Existenz ist in diesem Sinne ein Wert, weil und sofern sich in ihr der Reichtum und die Fülle, die Vollkommenheit des Lebendigen gestaltet, weil sie ja ein Glied in der Einheit alles Lebens und das Leben wesentlich und notwendig individuell ist. Leben bedeutet dann im weiteren und übertragenen Sinne, — und darin ist der Lebenswert der grundlegende, — überhaupt den Zusammenhang unserer endlichen Existenz im Ganzen der Wirklichkeit, der sich in der Bewußtheit, im Erleben erfüllt. Leben im Unterschied vom Toten ist schon charakterisiert. Während tot alles ist, was abgeschieden, abgelöst, beziehungslos verharrt, die träge Masse, ist Leben Einheit, Bewegung, Kontinuität, Zusammenhang, Gliederung, alles das, wofür der Organismus Gleichnis ist. Leben ist das Wirklichkeitsganze als innerlich zusammenhängend. Die Durchsetzung des Lebenswertes ist Glück und Lust im besonderen Sinne. Die Unbedingtheit zeigt sich hier in der Grenzenlosigkeit des Glückstrebens. Für den weiteren Begriff des Lebens ist es die Vollendung, die Erfüllung des Endlichen in seiner Bezogenheit, Durchseelung, Beseligung:

„Willst Du das Höchste, das Größte, die Pflanze kann es Dich lehren,
Was sie willenlos ist, sei Du es wollend, das ist's."

Der Lebenswert im allgemeinen Sinne bezeichnet diese Beschlossenheit und Bestimmtheit alles Wirklichen in unbedingter Einheit, der sich nichts willkürlich zu entziehen vermag. Insofern ist er der grundlegende Wert, der sich in den drei Gestaltungen des ästhetischen, ethischen, theoretischen Wertes erschließt und sich als Religion in der Überwindung des Wertwiderstreites wieder zur Totalität zusammenfaßt.

Dem Lebenswerte unmittelbar verbunden ist der **ästhetische Wert**, die Kunst, das künstlerische Verhalten. Was diesen Wert charakterisiert, ist das **Symbol** in dem strengen Sinne, wie dieser Begriff früher bestimmt worden ist, die Einbildungskraft. Es ist das **Einfühlen** in alle Wirklichkeit und in diesem Einfühlen das Innewerden der Beziehungen aufs Ganze, die in jeder Besonderheit liegen. Dies, daß jede Besonderheit durch sich selbst in der Einheit des Ganzen

steht, nennen wir auch **Harmonie**. Nennen wir die ursprüngliche Einheit und Ganzheit Idee, so die in der Besonderheit angelegte, an ihr erfaßte und erfühlte Beziehung auf die Idee das **Ideal**. Ideal ist die in der Besonderheit wirksame Idee. Symbol, Einbildungskraft, Einfühlung, Harmonie, Ideal bezeichnet synonym denselben Sachverhalt. Es ist die durchdringende Beseelung aller Wirklichkeit, die Erfassung alles Seienden als Innenwelt, das unmittelbare Innesein von Wirklichkeit und Ich. Jede Erscheinung wird für sich genommen, für sich herausgehoben in ihrer Beziehung auf das Ganze, durch die es selbst ein Ganzes wird, eine Individualität. Daß jedes so ist, wie es im Ganzen sein soll, das ist das Ideal, das so durchdrungene Besondere ist das **Echte**. Schönheit ist die symbolische Beziehung an jedem Wirklichkeitsteile, wodurch er Gestalt wird. Schiller nannte das die Freiheit in der Erscheinung, was nach dem früher Dargelegten ohne weiteres verständlich ist. Wenn Wirklichkeit der notwendige gesetzliche Zusammenhang der Teile untereinander ist und dieser sich in ihrer Beziehung auf das Ganze begründet, so ist klar, wie die Kunst und die Schönheit, indem sie das Einzelne und Besondere rein nach seiner Beziehung in der Ganzheit heraushebt, Unwirklichkeit und zugleich höhere Wirklichkeit bedeutet. Man sagt auch, die Schönheit verklärt die Notwendigkeit, d. h. sie setzt das Freiheitsmoment an aller Notwendigkeit heraus. Sie ist das Ziel des Lebens in unbedingter Innerlichkeit, das Selbstbewußtsein des Lebens aus diesem seinem Zielgrunde heraus, darin gewissermaßen die Fortsetzung des organischen Bildens, das selbstgewisse Leben, das sich zur Blüte erschließt. Geht das Leben den Weg von der körperlichen materiellen Wirklichkeit, von der Natur zur umfassenden Persönlichkeit, zum Geist, so ist die Kunst, die Schönheit die Begründung dieses Strebens vom Geist, von der Persönlichkeit aus.

Wie der ästhetische Wert durch die symbolische, so ist der **theoretische** durch die synthetische Beziehung, die Beziehung der Teile untereinander zu bestimmen. Der theoretische Wert, die Wissenschaft, die Wahrheit im engeren Sinne ist die Erfassung des Wirklichen als synthetisch gesetzlich notwendigen Zusammenhanges der Teile untereinander. Es kann die Frage aufgeworfen werden, ist das denn Wert? Sie ist zu bejahen. Denn, wie wir schon sahen, die Einheit des Bewußtseins verlangt Bewußtsein der Einheit, die Erlebniseinheit bedarf der Synthesen der Bewußtseinsinhalte, um ihrer selbst gewiß zu sein, um sich zu entfalten und sich zur Geltung zu bringen. Die Wissenschaft, der theoretische Wert ist die Aufhebung des Zweifels, des Widerstreites der Erlebniseinheit und der wirren Mannigfaltigkeit des Gegebenen. Die

Synthesen der Bewußtseinsinhalte begründen sich in der Erlebniseinheit des Bewußtseins und vollziehen diese zugleich. Darum ist die Wissenschaft und das theoretische Verhalten auch wertbegründet und wertbildend. Die synthetische Beziehung geht von Teil zu Teil, ist Notwendigkeit, d. h. unter dem Momente des selbständigen Unterschiedes. Daher ist sie diskursiv, das Einzelne durchlaufend. In ihr wird das Ganze an der Widerständigkeit der anderen Teile erfahren. Daher die selbstverständliche Neigung zum Realismus, daher ist theoretischer Wert Beziehung auf eine Außenwelt. Ist die Schönheit Freiheit in der Erscheinung, so ist der theoretische Wert Notwendigkeit in der Ichheit, in der Bewußtheit.

Schließlich der ethische Wert. Er ist die Ichgemeinschaft, die Gemeinschaft der Persönlichkeiten als solcher in der unbedingten Persönlichkeit. Er erfüllt sich darin, daß wir in dem, was uns überhaupt erst zur Bewußtheit, zur Persönlichkeit bildet, in unbedingter Einheit stehen. Ethisch ist die Durchbildung des gesamten Gehaltes unserer Individualität auf diesen Seelengrund hin, der uns in Gemeinschaft stellt. Wir nannten diesen Seelengrund das Gewissen. Die Beziehung in der Mannigfaltigkeit unserer Innerlichkeit auf ihn ist die Gesinnung. In dem lateinischen und griechischen Ausdruck für Gewissen conscientia und *συνείδεσις* ist dieses Gemeinschaftsbildende auch sprachlich bezeichnet. Es ist ein Mitwissen, ein Mitwissen durch das unbedingt Persönliche in uns. Gewissen ist die Erfahrung der unbedingten, nicht dinghaften synthetisch-apriorischen Einheit in uns. Die Geltung des Gewissens in der Gesinnung ist das Sollen, die Pflicht. Der Wert des Menschen zeigt sich in seinem Sollen, seiner Pflicht. Wert habe ich, soweit ich Pflichten habe, und umgekehrt. Im Gewissen, mit dem Gewißheit und Bewußtheit ja auch sprachlich erkennbar zusammenhängen, wie sie sachlich zusammentreffen, wird die Icheinheit als gemeinschaftbildend, als Gemeinschaft der Persönlichkeiten, als Gemeinschaft der Gewissen erfahren. Dies, daß Ich überindividuelle unbedingte Einheit bedeutet, das ist die allen Wert begründende und ausmachende Ichbeziehung. Insofern kann und muß man von dem Vorrang des ethischen Wertes, dem Primate der praktischen Vernunft sprechen. Die Verbindung mit dem Lebenswert ist offenkundig, es erhellt nach dem Gesagten auch leicht, wie das Schöne als Ideal, Symbol innerlich mit dem ethischen Wert zusammenhängt und wie Schiller in der Schönheit die Erfüllung des Ethos sehen könnte. Es ist die Freiheit als innere Ganzheit.

Das sind die Wertarten und Wertgebiete aus dem allgemeinen

Wertbegriff entfaltet. Es gibt keine wertfreie Betrachtung. Was man so nennt, das ist theoretischer Wert, abgelöst vom Lebenswert, vom ästhetischen und ethischen Werte. Wenn man sagt, man wolle etwas rein tatsächlich, abgesehen von aller Wertung untersuchen, so heißt das, allein nach den Beurteilungsgründen des theoretischen Wertes, nach der Beziehung der Teile als solcher untereinander. Jede Behauptung einer Tatsache ist als synthetisches Urteil auch ein Werturteil, ist eine „Theorie", nur eben kein Werturteil ästhetischer, ethischer Art. Jede Wirklichkeitserfassung ist auch Wert und Wertaussage.

Alle Wertarten sind begründet in der Erlebniseinheit, der Ichheit als dem unbedingten Werte. Das Innewerden, die Entwicklung dieser Begründung als selbständig erlebter und erlebbarer Werte in diesem Unbedingten ist die Aufgabe und Leistung der Philosophie. Sie ist das Selbstbewußtsein, das Gültigkeitsbewußtsein der Werte und des Wertvollen im Grunde alles Wertes, und das nennen wir den λόγος oder die Vernunft, das Vernehmen. Die Begründung aller Werte in der unbedingten Erlebniseinheit der Persönlichkeit ist Wahrheit und Gültigkeit überhaupt. Philosophie ist Wahrheits- und Gültigkeitsbegründung der Werte, d. h. Logik. Philosophie ist wesentlich Logik, Heraushebung des Gültigkeitsmomentes auf allen Gebieten. Sie ist zuerst und ursprünglich mit der Wissenschaft verbunden worden, weil in dem Probleme der wissenschaftlichen Objektivität, im wissenschaftlichen Urteile zuerst Gültigkeit erfaßt, weil Gültigkeit zuerst auch theoretisch, an der Widerständigkeit der Teile erfahren wurde. Sonst drängten sich diese Gültigkeitsprobleme nicht so unmittelbar auf. Aber wir haben Gültigkeit auch in der Kunst, Gültigkeit im Ethos, im Recht, wir haben Gültigkeit im Leben. So müssen wir eine Philosophie der Kunst, des Ethos und des Rechtes, des Lebens bilden, wie wir eine Philosophie der Wissenschaft haben. Die Philosophie ist, weil ihre Aufgabe an der Wissenschaft zuerst auftrat, zunächst mit der Wissenschaft zusammengefaßt worden. Aber sie ist nicht selbst Wissenschaft, sondern Begründung der Wissenschaft in der unbedingten Erlebniseinheit und Zusammenfassung der Wissenschaft in sich selbst und mit den anderen Wertarten und Wertgebieten in einem Ganzen von ursprünglicher Gültigkeit und darin gegebener Wirklichkeitsbegründung.

Wie alle Wirklichkeit in der unbedingten Icheinheit begründet und gehalten ist, so ist sie auch Wertbeziehung und Wertverwirklichung. Da alle Wertverwirklichung synthetisch apriorisch ist, so setzt sie den selbständigen Unterschied voraus, geht sie durch diesen hindurch, setzt sich in

ihm durch. Der selbständige in sich widerständige Unterschied ist die körperliche Masse. So wird der Gegenstand der Naturwissenschaft begründet. Die Naturphilosophie gewinnt Natur als die im Werte selbst begründete Voraussetzung, als das Materiale der Wertverwirklichung, den Gegenstand der Naturwissenschaft. Sie befreit die Naturwissenschaft in dieser Begründung von dem realistischen Irrtume, der sich dogmatisch in die mechanische Konstruktion der Erscheinungen einmischt und der Naturwissenschaft sowohl das Verständnis des Organismus versperrt wie auch schon das der physikalischen Qualitäten Licht, Farbe, Elektrizität, Magnetismus, Wärme, Schall verkümmert, im Grunde das alles zu hoffnungslosen Rätseln macht. So erhalten wir eine Naturphilosophie, welche die Naturwissenschaft als solche begründet, ihr ihren Gegenstand aufweist und sie abschließend einordnet. Die Naturwissenschaft untersucht als Theorie die notwendige Beziehung der Teile untereinander, die Gesetze.

Die Wirklichkeit als Wertverwirklichung von dieser Voraussetzung aus ist Kultur. Darunter ist, vergleiche oben, alle Werttätigkeit, alle Wertwirklichkeit zu verstehen. Der Vorgang der Wertverwirklichung, der Wertbeziehung, der lebendige Wert als Wertung, als sich durchsetzend, als Ereignis ist die Geschichte. Der Grund der Möglichkeit der Wertverwirklichung, die umfassende und durchdringende unbedingte Einheit der Persönlichkeit ist der Geist. So erhalten wir Kultur-, Geschichts- und Geistesphilosophie. Geist, Geschichte und Kultur sind zusammengehörige Bestimmungen, Begründung, Vollzug und Ertrag der Wertverwirklichung. Wie dieses drei zusammengehört, so wird es auch promiscue gebraucht. Kultur-, Geschichts- und Geistesphilosophie ist so eine einheitliche Bezeichnung. Die so bestimmte Philosophie ist Geistesphilosophie überhaupt, die der Metaphysik immaterieller Substanzen, dem Wertrealismus, der Wertmetaphysik entgegengestellt wird. Die Wertlehre erfüllt sich in der Kultur-, Geschichts- und Geistesphilosophie, weil ja aller Wert Wertung, sich durchsetzende Gültigkeit ist.

Geschichte und Kultur werden auch der objektive Geist genannt. Dieser ist der Inbegriff von Werthervorbringungen und Wertgestaltungen, von Wertgliederung der Wirklichkeit, der zwischen dem naturhaften Selbst der Einzelnen und dem unbedingt Persönlichen steht, eine Wirklichkeitsstruktur, die es ermöglicht, die Besonderheiten der Selbste einzuordnen und einzugliedern, das Suchen und Drängen des Unbedingten in dem besonderen Inhalte des Selbst zu gestalten, den Weg zu unbedingter Ichheit zu öffnen und zu führen. Das Vorbild

wertgestalteter, werterfüllter Persönlichkeiten, die ethische Gemeinschaft ist insbesondere dieser objektive Geist: Die Gewissensgemeinschaft, die synthetische Gemeinschaft der Gewissen ist das Ziel, zu dem der Einzelne durch den objektiven Geist und seine Aneignung hindurchgeführt wird, sich hindurchringt. So erhalten wir die großen kulturellen Wertzusammenhänge in Wissenschaft, Kunst, Recht, Staat, Lebensgestaltung überhaupt, die das Leben der Einzelnen bestimmen und für das Unbedingte aufschließen. Wir haben Kultur-, Geschichts- und Geisteswissenschaften, deren Gegenstand diese Wertzusammenhänge, ihr Wachsen und Wirken sind. Sie untersuchen, wie sich in der Wechselbeziehung der Teile, in allem Hin und Wider, in dem sie miteinander stehen, das Wertganze konstituiert und wie sich die Beziehung der Teile aus ihrer Beziehung aufs Ganze und im Ganzen begründet. So sind diese Wissenschaften überall von Wertgesichtspunkten, Wertprinzipien geleitet. Sie behandeln die Zusammenfassung der Bedingungen und Teile zu Wirkungseinheiten in den Wertzusammenhängen, das ist zu lebendiger Individualität. Die Psychologie insbesondere wird, wenn sie nicht in der realistischen Verbildung und darin gegebener sinnwidriger Veräußerlichung des Seelenlebens verharren will, hier ihren Anschluß suchen in ihrer Zielsetzung als ein integrierendes Stück der philosophischen Aufgabe. Ihr Prinzip ist die Apperzeption, die Ichheit, das „Subjektivieren“ und das Individualisieren. Es ist auch leicht ersichtlich, wie die geistig-kulturell-geschichtliche Wirklichkeit und ihre Erfassung in besonders enger Verbindung mit der so bestimmten philosophischen Aufgabe steht. An die wissenschaftstheoretische Begründung der geistig-kulturell-geschichtlichen Wirklichkeitserfassung hat mit gutem Grunde der idealistische Erkenntnisbegriff sich immer aufs neue angeknüpft.

3. Es bleibt übrig, aus dem entwickelten Wertbegriffe auch das Problem des Wertgegensatzes, des Wertwiderstreites zu verstehen, dies, daß wir nie gegensatzlosen, gegensatzfreien Wert haben, daß sich aller Wert im Wertgegensatze vollzieht. Es ist diese Betrachtung so weit zu führen, daß die religiöse Idee der Theodizee, der Sünde und des Heiles sich anschließen kann.

Auch dieses Problem bestimmt sich nach Begründung und Lösung in dem Prinzipe der Synthesis a priori, darin, daß der Wert als unbedingte synthetische Ichbeziehung Einheit im Unterschiede und durch den Unterschied hindurch ist. Das Sein als Gegensatz zum Sollen, das Dasein als Wertgegensatz, der Unwert also ist der selbständige Unterschied, das Widerständige, die sich abschließende Besonderheit. Nun fordert aber gerade der Wert als synthetische Einheit den selbstän-

digen Unterschied in ihm selbst. Der Wert fordert also gerade diese Bedingung des Unwertes als ein Moment seiner selbst. Wert ist in sich selbst Wertgegensatz, weil er synthetisch ist, Einheit in aller Widerständigkeit und Besonderheit. Darum ist der Unwert möglich. Mit dem Wert ist notwendig um seiner synthetischen Unbedingtheit willen die Möglichkeit des Unwertes gesetzt. Die Wertung ist der Vorgang der Einfügung des Unwertes, der selbständigen Besonderheit aus sich heraus zum Wert. Der Unwert ist eine Bedingung der Konkretheit, der Mannigfaltigkeit im Wert. Die Selbständigkeit des Endlichen ist im synthetischen Werte bedingt, nur im Unterschiede, in der Besonderheit ist die Einheit zu finden und durchzusetzen. Wert ist Wertgegensatz als synthetischer, als lebendiger Vorgang der Einfügung, als sich gestaltende Mannigfaltigkeit. Der Unwert ist der Ansatz für alle Wertverwirklichung überhaupt, für die Erfüllung des Wertes.

Der Zwiespalt von Sollen und Sein, der Wertgegensatz ist ein Widerstreit der Wirklichkeit in sich überhaupt. Die Wirklichkeit ist Widerstreit in sich, weil sie Synthesis a priori ist. Was ist Gegensatz und Widerstreit? Gegensatz und Widerstreit setzt stets eine Einheit im Unterschied voraus. Wir haben Gegensatz und Widerstreit immer da, wo in einen Unterschied eine Einheit kommt. Was nur verschieden ist, das widerstreitet nicht. Gegensatz setzt zu seiner Möglichkeit stets eine Einheit voraus, innerhalb deren ein Unterschied stattfindet. Nicht rot und rund sind Gegensätze, sondern rot und grün und rund und eckig, nicht laut und bitter, sondern süß und bitter usw. Erst ein Unterschied innerhalb einer Einheit wird Gegensatz. Der Widerstreit setzt immer eine gewisse Einheit zu seiner Möglichkeit voraus. Das zeigt schon der alte Satz: contra negantes principia non est disputandum.

Ein Widerstreit ergibt sich, wenn zwei Bestimmungen, die im Verhältnisse der bloßen Negation (A und Non-A) zueinander stehen, zusammengebracht werden. Im Verhältnisse der bloßen Negation besagt im Verhältnisse des bloßen Unterschiedes. Ein Widerspruch entsteht auch dann nur, wenn die Bestimmungen zusammengedacht werden, also erst, wenn eine Einheit an sie herangetragen wird. Der Widerstreit löst sich in doppelter Weise. Entweder negativ: die Bestimmungen werden, da kein Grund besteht, sie zusammenzubringen, auseinandergehalten, sie stehen in der Tat im bloßen Verhältnisse der Negation, des beziehungslosen Unterschiedes. Oder positiv: es wird die Einheit herausgearbeitet, die den Widerstreit erst ermöglicht und innerhalb deren nun das Widerstreitende als Gegensatz, als Grenze fort-

besteht. Das wäre Überwindung des selbständigen Unterschiedes zur Einheit, der Widerstreit der Vorgang der Herstellung der Einheit in einer Mannigfaltigkeit. Der Widerstreit wäre die sich durchsetzende Einheit gleichsam in statu nascendi. Wenn wir sehen, was den Gegensatz und Widerstreit erst möglich macht, so finden wir umgekehrt in allem Gegensatze und Widerstreite eine Einheit, die sich herausarbeitet und die aufzusuchen ist, um den Widerstreit sowohl zu begründen als auch aufzuheben.

Man hat die beiden Lösungsmöglichkeiten eines Widerstreites als logischen und realen Gegensatz gegeneinandergestellt, oder auch nach dem Sprachgebrauche der alten formalen Logik als kontradiktorischen und konträren Gegensatz, als Widerspruch und Gegensatz. Dort das bloße Nichts, die reine Negation als Lösung, hier das positive Gleichgewicht innerhalb einer Einheitsbeziehung. Eine Fülle von Verwirrung ist davon ausgegangen. Es muß versucht werden, sie kurz zu klären.

Der Unterschied von „logisch“ und „real“ in diesem Zusammenhange ist kein anderer als der von analytisch und synthetisch. „Logisch“ im Sinne der formalen Logik heißt durch inhaltliche Identität, „real“ im kritischen Sinne durch gesetzlich notwendige apriorische Verknüpfung. Logischer Gegensatz heißt inhaltlich nicht identisch sein, das Verhältnis der reinen Negation, des isolierten Unterschiedes. Realer oder unmißverständlich synthetischer Gegensatz besagt Einheit noch im Momente des Unterschiedes, die erst herausgesetzt werden muß, um dann die Beziehung der so noch Widerstreitenden zu begründen und sie darin abzugrenzen. Der Satz des Widerspruches besteht völlig zu Recht, wenn in ihm ausgesprochen wird: Bestimmungen, die im Verhältnisse der bloßen Negation stehen, sind nicht zusammenzubringen. Das ist sogar Tautologie. Aber man hat völlig unrecht, daraus zu machen: aller Unterschied ist beziehungslos, was einmal unterschieden ist, kann überhaupt nicht zusammengebracht werden. Das war die Folge der realistisch-positivistischen Mißdeutung des Satzes, der so zu einer Aussage über Wirklichkeit wurde und die realistische Wirklichkeitsauffassung, die realistische Wirklichkeitszersplitterung aussprach in dem Sinne: was verschieden ist, kann nicht zusammengedacht werden. Der Kritizismus mit seiner Synthesis a priori, der Einheit im Unterschiede, der Einheit nicht durch analytische Identität, sondern durch Hinzukunft Verschiedener zueinander in gesetzlicher Verknüpfung hebt den Satz des Widerspruches in dieser Bedeutung auf, ebenso wie die ganze formale Logik mit ihrer bloß analytischen Beziehung durch gemeinsame Merkmale aufgehoben ist.

Damit hängt die Frage der Denknotwendigkeit zusammen. Denknotwendig ist im Sinne der formalen Logik das, dessen Gegenteil in sich widersprechend ist. Denknotwendig ist im kritischen Sinne das, dessen Gegenteil mit den Bedingungen möglicher Erfahrung, den Bedingungen der Synthesis a priori widerstreitet, positiv das, was Synthesis a priori ermöglicht. Denknotwendig besagt in der transzendentalen Einheit der Apperzeption begründet, durch sie gefordert. Alle Ableitung aus Denknotwendigkeit ist hier synthetisch, d. h. Aufnehmen der Inhaltlichkeit in einheitliche Verknüpfung. Die Entwicklung des Denkens aus sich ist wesentlich synthetisch apriorische Verknüpfung der Inhalte, Erfahrung im Sinne Kants. Denknotwendig ist, was mit den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung übereinstimmt, dazu gehört, sich in sie einfügt.

Aus alledem ergibt sich: Der Unterschied von logischem und realem Gegensatze hat nur Sinn als Ausgangspunkt für die Gewinnung des kritisch-idealistischen Standpunktes, wie auch der Unterschied von analytisch und synthetisch. Auch dieser wird dann ja hinfällig, insofern, als alle Analysis ursprüngliche vorhergehende Synthesis voraussetzt, also nur ein Moment, eine Funktion innerhalb der Synthesis ist. So ist auch der logische Gegensatz nur eine Lösungsmöglichkeit im Widerstreit, dann nämlich, wenn zwei Bestimmungen nicht auf Grund der Notwendigkeit zusammengebracht werden, nach der beide zugleich zu behaupten sind. Besteht diese Notwendigkeit, so haben wir, wie dargelegt, eine Antinomie. Eine Antinomie löst sich, indem aus der Notwendigkeit, beide Bestimmungen zu behaupten, die Einheit gewonnen wird, die beide zusammenfaßt. Das ist der „reale" oder synthetische Gegensatz, der eigentliche Widerstreit überhaupt, der erst mit der Notwendigkeit beider Behauptungen gegeben ist.

Nun sagt der kritische Idealismus, die Wirklichkeit ist antinomisch. Es gibt keinen schlechthin und letztlich isolierten Unterschied. Es gibt nur an sich in ihrer Selbständigkeit bezogene Unterschiede, im Unterschiede Einheit, weil die Einheit synthetisch ist. Der Widerstreit ist die Überwindung des selbständigen Unterschiedes aus sich heraus zur Einheit, der Vorgang der Herstellung der Einheit in einer Mannigfaltigkeit, die Synthesis als Prozeß. Die Notwendigkeit als die Einheit noch im Unterschiede immanent, als die Beziehung im Außereinander ist solcher Widerstreit. Die Wirklichkeit ist Widerstreit, so gewiß sie notwendiger gesetzlicher Zusammenhang ist. Elementar anschaulich ist das an der sich anziehenden und abstoßenden Masse. In diesem Antagonismus besteht die Wirklichkeit.

Der Widerstreit, der Antagonismus ist von innen treibende Einheit im Unterschiede. Streitsucht kann ein Zeichen von echtem Gemeinschaftsstreben wieder in statu nascendi sein, das nicht in gleichgültiger Ferne verharrt, im Gefühl auch der eigenen Stärke, d. h. der überwältigenden Einheitssetzung, die umfaßt und durchdringt und von der ergriffen zu sein eben Stärke ist. Die sich im Widerstreit durchsetzende unbedingte Einheit, innerhalb deren sich die Mannigfaltigkeit begründet, abgrenzt und gliedert, ist die Wertbeziehung. Wertgegensatz ist ein Widerstreit des Wirklichen in sich und dessen innere Aufhebung durch Herausarbeitung der Einheit, durch die der Widerstreit überhaupt erst möglich wird, ist Einfügung des Unwertes zum Werte. In der Notwendigkeit geht der Unwert in seiner Selbständigkeit zugrunde in dem schon hervorgehobenen tiefen Doppelsinne des Wortes. Der Vernichtung, d. h. der Zerstreuung in die Notwendigkeit verfällt, was sich nicht zur Werteinheit im Widerstreit erhebt.

Hier tritt schließlich die Frage nach Naturgesetz und Wert auf. Es ist das alte Problem und Verhältnis von Notwendigkeit und Freiheit in anderer Formulierung. Nach dem Wertrealismus liegt die Sache etwa so. Der Wert gilt an sich, alles Geschehen, auch das seelische Geschehen, in dem Wertgemäßes, Werterfülltes zustandekommt, vollzieht sich nach kausal-mechanischer Notwendigkeit, das Wertvolle so gut wie das Unwertige entsteht so. In angenehmer Überraschung wird nur die Übereinstimmung des so Entstandenen mit dem an sich geltenden Werte gegebenenfalls vom Subjekte, das auf einmal auch vorhanden ist, festgestellt. Die Freude darüber wirkt nach als Motiv, als neuer Sonderbeweggrund in der weiteren kausalen Notwendigkeit des Geschehens. Danach wäre der Wert ein fernes, für sich bestehendes Jenseits. Es ergibt sich die Schwierigkeit, worin nun die Beziehung des unabhängig-kausal Entstandenen auf diesen Wert bestehen soll. Es kann sich dabei nur um inhaltliche Identität, Gleichheit oder Ähnlichkeit, immer um Abbildung handeln. Es ist das Abbildverhältnis zwischen dem an sich geltenden absoluten Werte, dem Satze an sich und dem Ergebnisse des Kausalvorganges. Daraus folgt, was schon gegen Plato eingewandt wurde, daß das Reich der Werte eigentlich nur zu einer Wiederholung der empirischen Welt wird, um darin ein solches Abbildverhältnis dieser zu jener zu ermöglichen. Die Wirklichkeit wird ganz realistisch-positivistisch gedacht und der Wert an sich hypostasiert. Wir haben ein zufälliges empirisches Dasein, dem der an sich seiende machtlose Wert gegenübersteht. Dagegen ist der Wert hier die in der Notwendigkeit sich auswirkende, ihr zugrunde liegende und sie in sich zu-

sammenfassende unbedingte Einheit. Die Subjektivität ist eben das Wirken dieser Einheit in der Zusammenfassung der selbständigen Besonderheit zur Bewußtheit und zur Ichbeziehung, die Subjektivität ist die Geltung, die Wirklichkeit des Wertes. Sie steht nicht auf einmal, man weiß nicht woher, zwischen dem an sich seienden Wert und dem zufälligen Dasein, sondern ist selbst das Ringen um den Wert im Dasein, die sich in und durch allen Widerstreit heraussetzende Werteinheit.

Das endliche Bewußtsein ist dieser sich zum Wert aufhebende Widerstreit. Das Urphänomen menschlichen Lebens ist so verstanden. Der Wertwiderstreit treibt, wie dargelegt, den Menschen vorwärts zum Unbedingten, in dem als synthetischer Einheit sich die Besonderheit und Mannigfaltigkeit begründet, über das Endliche hinaus. Wir erfahren den Wertwiderstreit in den Hemmungen der Wertverwirklichung, im Nichtigkeitsgefühle und in dem Zugrundegehen in der Notwendigkeit. Der Wertwiderstreit ist der Weg von der gleichgültigen selbständigen Besonderheit zur inneren Bezogenheit, das sich Aufgeben des Endlichen in seiner Isolierung. Durch den Wertwiderstreit bildet sich die Werteinheit aus dem Unwerte heraus.

Der Ansatz des Begriffes der S ü n d e ist von dieser Wertlehre aus noch aufzuzeigen. Der Unwert ist das Zufällige, Unschöne, Unsittliche, Unwahre, er wird in der Entfaltung zur Sünde das Zweck- und Lebenswidrige, das Häßliche, Böse, Falsche. Jenes ist die selbständige Besonderheit, der selbständige Unterschied, dieses ist die sich isolierende Besonderheit. Es wird ja Sünde von „Sondern" abgeleitet. Sünde ist Verabsolutierung, im strengen Sinne, des Endlichen, sie behauptet einen Anspruch, ein Recht auf Selbständigkeit des Endlichen als solchen. Die realistisch-positivistische Wirklichkeitszersplitterung kann man als Sündenfall des Denkens bezeichnen. Das Recht des Endlichen nun, das die Sünde behauptet, liegt gerade im Prinzip des Unbedingt-Synthetischen begründet. Die Sünde leugnet aber und anerkennt nicht diese Begründung dessen, was sie behauptet. Sünde ist also die Behauptung dieses Anspruches bei gleichzeitiger Leugnung seines Grundes. Es ist die Behauptung des Endlichen in seiner Selbständigkeit, ohne daß es sich dabei in der unbedingt synthetischen Einheit begründet, die ihm die Möglichkeit und das Recht solcher Selbständigkeit erst setzt. Diese wird vielmehr in der Verabsolutierung folgerichtig und ausdrücklich geleugnet. D i e S ü n d e i s t a l s o d i e B e h a u p t u n g e i n e s R e c h t e s u n d W e r t e s d e s E n d l i c h e n , d a s o d e r d e r i h m a l l e r d i n g s n a c h d e m G r u n d e d e r u n b e d i n g t e n S y n -

thesis zukommt, aber gerade ohne Anerkennung dieses Grundes. Das ist das Wesen der Sünde, wie es aus der vorgetragenen Lehre vom Unwerte abzuleiten ist. Daraus ergeben sich die Einzelhandlungen, welche alle Folgen einer solchen sich isolierenden, verabsolutierenden Selbständigkeit sind. Sünde ist Selbstsucht, Sucht nach der Dieselbigkeit, der abstrakten Identität, die der isolierte Unterschied ist. Aber auch das wird klar, wie die Sünde in all ihrem Unrechte Recht zugleich hat. Das ist das Tiefe an der Sünde, das Reizende, Lockende, Berauschende, Prometheisch-Göttliche an ihr, das „eritis sicuti deus", das Wertgefühl in ihr; was sie behauptet, ist ja ein im Unbedingten Begründetes. Freilich nun gerade in dieser Verkehrung liegt dann auch das Widerwärtige, Entsetzliche, Verworfene in ihr. Das Problem der Sünde ist das Problem des Heiles, weil in der Sünde das behauptet wird, was nur auf Grund des Heiles möglich ist. In der Sünde lebt mächtig das Problem der Religion. Man kann sagen, Sünde heißt Religion haben ohne Gott, Heilsstreben ohne Grund allen Heiles. In der Sünde verstärkt sich der Wertwiderstreit bis in seine letzte Tiefe.

Die Überwindung des Wertwiderstreites ist eben da zu suchen, wo seine Begründung gefunden ist, in der unbedingt synthetischen Einheit der Persönlichkeit, in der Aufhebung zu dieser Icheinheit und Ichgemeinschaft. Religiös wird das als Liebe und Gnade erlebt. Dahin weisen dann die Verbindungslinien von dieser erkenntniskritischen Wertlehre aus.

C. Die Wahrheit und Gültigkeit der Religion.

Nach der Gegenüberstellung des realistischen und idealistischen Erkenntnisbegriffes und nach der grundsätzlichen Durchführung der idealistischen Wirklichkeitsbegründung erhellt leicht und vollständig, was die Problemstellung der jüngeren, neuen Art der Religionsphilosophie gegenüber der metaphysisch-realistischen bedeutet und wie sie schon die Lösung in sich schließt. Das Entscheidende ist das verschiedene Wahrheitsprinzip, dort Wahrheit Abbildung einer für sich bestehenden Realität, Beziehung auf sie, eine in sich widersinnige Behauptung, hier Wahrheit und Gültigkeit, begründet in der Erlebniseinheit der Persönlichkeit und durchgeführt im synthetisch notwendigen Zusammenhange der Wirklichkeit. Religion als das Erlebnis, als das Ergriffensein von

der unbedingten Persönlichkeit, von der unbedingten Wertwirklichkeit des persönlichen Lebens ist die Bedingung der Möglichkeit aller Wahrheit und Gültigkeit.

Die metaphysisch-realistische Behandlung des Wahrheitsproblemes ist schon in den einleitenden Betrachtungen gekennzeichnet und entwickelt worden. Sie läßt sich jetzt abschließend beurteilen. Sie schreibt der Wissenschaft, dem theoretischen Verhalten allein Wahrheit zu, weil sich dieses ja allein wenigstens scheinweise — der transzendentale Schein — als solches Abbildungsverhältnis, als solche Beziehung auf eine absolute Realität deuten läßt. Es findet eine völlige Theoretisierung oder richtiger Intellektualisierung der Wahrheit statt. So soll etwa die Kunst Nachahmung der Natur sein und soll darin ihr Wirklichkeitswert bestehen. So soll das sittliche Verhalten eine nützliche Anpassung an die Natur der Dinge sein. So wird auch die Religion, so gewiß ihr Wahrheit zukommen soll, als ein theoretisches Verhalten zu einem transzendenten Gegenstand bestimmt. Es ist der Begriff der übersinnlichen Welt, in dem man sich mit der Religion begegnet. Die religiöse Idee der Überwelt und die metaphysische Behauptung eines hinter den Erscheinungen stehenden Trägers, einer absoluten Substanz, werden zusammengebracht. Die Religion wird herabgemindert zu der bloßen Annahme einer übersinnlichen Welt, welche durch die metaphysisch-phänomenalistische Zweiweltentheorie trefflich gedeckt zu sein scheint, zumal bei der Metaphysik immaterieller Substanzen. Die Religion ist dann deswegen wahr, weil in ihr etwas behauptet wird, was auch das theoretische Verhalten, die Wissenschaft als die eigentliche Stätte der Wahrheit für Realität anerkennen muß. Das war ja die metaphysische Stellung des Wahrheitsproblemes. Daß sie im besten Falle auf eine Ersetzung der Religion durch ein metaphysisches System hinausläuft, wenn sie nicht entsprechend der realistischen Begründung der ganzen Fragestellung folgerichtig zur kritischen Zersetzung der Religion führt, ist schon dargelegt worden und wird nun umfassend verständlich.

Der metaphysische Beweis für die Wahrheit der Religion und ihre Aussagen ist sowohl wissenschaftlich unhaltbar, als auch religiös unzulänglich, unbefriedigend und verderblich. Er ist wissenschaftlich unhaltbar wie die Metaphysik selbst, die immer wieder eine Beute des Skeptizismus und des agnostischen Positivismus wird. Er ist religiös unzulänglich und verderblich. Denn einmal ist die Metaphysik folgerichtig atomistischer Materialismus, und mit dem ist die Religion schlechthin unverträglich. Zum anderen ist es eben nur eine Erschleichung, wenn man das Absolute, die absolute Sub-

stanz der Metaphysik mit dem lebendigen Gott der Religion gleichsetzt, das überweltliche Heil mit der realistischen Welt der Dinge an sich, und wenn man sie noch so „intelligibel" bestimmt. Es bleibt widersinnig und wird immer als Anthropomorphismus empfunden werden, dem Absoluten der Metaphysik Bestimmungen der Persönlichkeit beizulegen. Nicht das Absolute hat die Attribute der Persönlichkeit, sondern die Persönlichkeit ist das Unbedingte. Hat man die Metaphysik, besonders den Spiritualismus eine Verunstaltung der Wissenschaft durch die Religion genannt — mit dem Materialismus verträgt sich ja der „wissenschaftliche" Positivismus sehr gut —, so ist sie noch mehr eine Verunstaltung der Religion durch die realistisch gerichtete Wissenschaft. Die metaphysische Begründung der religiösen Wahrheit leistet nicht, was sie will und soll, weil sie selbst in sich unhaltbar ist, und würde sie es leisten, so würde sie die Religion nicht begründen, sondern verdrängen durch Hervorbringung eines vermeintlich „höheren" Ersatzes für sie.

Es bleibt der Zustand übrig, der sich aus der Auflösung der Metaphysik im Skeptizismus ergibt. Auch davon war schon die Rede, es ist nur wiederholend zusammenzufassen. Es wird da gleichsam ein leerer Raum für die Religion geschaffen, die übersinnliche Welt, die Welt hinter den Erscheinungen, von der man keinerlei Erkenntnis hat, wenigstens als eine negative Grenze der empirischen, der Erkenntnis zugänglichen Welt, ein leerer Raum, den die Religion dann nach ihrem eigenen Bedürfnisse ausfüllen und bevölkern mag. Doch auch, wo die Metaphysik bei ihrer Abdankung und ihrem Absterben, in ihrem Testamente gleichsam sich so freigiebig gegen die Religion benimmt und ihr Blankovollmachten ausstellt, sind ihre Geschenke zu fürchten und unheilvoll. Es ist das eine Erbschaft, die nur aus Schulden besteht und die anzutreten nur in den Bankerott des Erblassers hineinzieht. Es ist tödlich für die Religion, wenn sie den absoluten Zweifel, den metaphysisch-positivistischen Agnostizismus und Nihilismus für sich in Anspruch nimmt. Der Glaube wird dann wieder nur Lückenbüßer für versagtes Wissen, eine unsichere Vermutung, die sich da frei bewegt, wo Wissen und Gewißheit versagt ist, wenn natürlich auch möglichst in Anknüpfung an gesichertes Wissen. Der Glaube, das religiöse Leben wird dann eine „Weltanschauung" und tritt in Wettbewerb mit anderen Versuchen hypothetischer Deutung, die auch keinen streng wissenschaftlichen Charakter haben, wie man sich ausdrückt, und allerlei Bedürfnissen der menschlichen Natur, des Gemütes sonst folgen. Der Heilsglaube wird dann wieder zu einer Vermutung, die πίστις zur δόξα," die nur mehr oder weniger wahr-

scheinlich zu machen ist, nie unbedingte Gewißheit werden kann, Gewißheit im Leben und Sterben, die nichts zuschanden zu machen vermag. Das religiöse Leben wird selber in den skeptischen Strudel und in das skeptische Nichts hineingezogen. Auch in dieser Form ist die metaphysische Begründung der Religion unerträglich. Auch diese letzte Begründung der Religion, welche die sterbende Metaphysik anbietet, ist als wertlos und verderblich abzulehnen.

Über all diese selbstgeschaffenen Schwierigkeiten und Unzulänglichkeiten im Tiefsten, über dieses Scheitern, das lediglich aus dem falschen Wahrheitsbegriffe folgt, ist die kritisch-idealistische Problemstellung hinaus. Ihr bietet sich, wenn anders und so gewiß ihr Erkenntnisbegriff zu Recht besteht, die Lösung gewissermaßen von selber dar.

Wahrheit ist nicht die Aussage über eine absolute Realität, sondern die unbedingte Erlebniseinheit der Persönlichkeit. Die Wissenschaft, das theoretische Verhalten wird eingeordnet in ein System von Wertarten und Wertgebieten, von Gültigkeit überhaupt und hat darin ihre Aufgabe und Leistung. Das realistisch-theoretische Verhalten, der transzendentale Schein hat danach sein relatives Recht, das verständlich ist, so gut wie wir auch nach Kopernikus noch von Aufgang und Untergang der Sonne reden. Die Wahrheit der Religion besteht nicht darin, daß die Wissenschaft zu Ergebnissen kommt, die sich mit Glaubensaussagen decken, sondern darin, daß die religiöse Erfahrung, das religiöse Erlebnis eine notwendige Voraussetzung aller Wahrheit bedeutet. Die religiöse Erfahrung ist völlig durch sich selbst gewiß. Sie bedarf keines Beweises durch die Wissenschaft und braucht darauf nicht zu warten. Den Kindern und den Toren kann es offenbar sein. Alle wissenschaftliche Wahrheit setzt zu ihrer Möglichkeit das religiöse Erlebnis voraus. Die religiöse Erfahrung hat in sich selbst Wahrheit, bedeutet die Grundlage für alle Wahrheit und Gültigkeit überhaupt. Die Wahrheit der religiösen Erfahrung, die in ihr selbst liegt, wird für die Wissenschaft darin erwiesen, daß diese sie um ihrer selbst willen voraussetzen muß. Die Wissenschaft, die ihre eigenen Lebens- und Gültigkeitsbedingungen untersucht, stößt auf das religiöse Erlebnis als ihre Begründung und Voraussetzung. Darin liegt der wissenschaftliche Beweis der Wahrheit der Religion, die sich ihrer in sich selbst gewiß ist, als das Erlebnis unbedingter Persönlichkeit. Das ist das Ergebnis der idealistischen Erkenntniskritik, der Begründung aller Erkenntnis in der transzendentalen Einheit der Apperzeption. Religion hat Wahrheit, ist Wahrheit, weil sie den Grund aller möglichen Wahrheit in dem Erlebnisse der unbedingt-syn-

thetischen Ganzheit enthält. Der wissenschaftliche Beweis zeigt nur, daß diese Wahrheit auch für die Wissenschaft zu Recht besteht. Der Heilsglaube aber ist in seiner Begründung ganz unabhängig von aller wissenschaftlichen Einsicht und Beweisführung. Die Wissenschaft begründet sich ihrerseits in einem Ganzen von Wahrheit und gültigem Wert, dessen spontane einheitliche Funktion das religiöse Erlebnis, der Glaube ist. Die wissenschaftliche Erkenntnis geht um ihrer selbst willen auf das Grunderlebnis der Religion zurück, und zwar dann, wenn sie sich ausschließlich nach ihren eigenen wissenschaftlichen Notwendigkeiten richtet. Die Wissenschaft wird so eingeordnet als eine Leistung des Glaubens in der Betätigung seiner in ihm selbst gewissen Wahrheit. Der Glaube bedarf des Wissens, wie die Einheit der Apperzeption der Synthesen des Bewußtseinsinhaltes. Der Glaube entfaltet sich zur Wissenschaft, wie sich die Ganzheit, die Erlebniseinheit in den Synthesen der Bewußtseinsinhalte entfaltet, in dem notwendigen gesetzlichen Zusammenhange der Wirklichkeit. Das Wissen wird eine Funktion des Glaubens in der Durchführung seiner unbedingten Einheit, die das Wissen zu seiner Möglichkeit voraussetzt. Das ist das erkenntniskritische Verständnis der religiösen Erfahrung.

Die dem religiösen Erlebnisse einwohnende Wahrheit, die in sich begründete und ruhende Wahrheit der religiösen Erfahrung ist Offenbarung. Religion ist Wahrheit und sie ist Offenbarung, begründet sich in Offenbarung, ist gleichbedeutend, ebenso die wahre Religion und die Offenbarungsreligion. Offenbar ist das Gegenteil zu abgeschlossen, verborgen. Dies wäre die abstrakte Identität, der isolierte Unterschied, das Starre, Spröde, mit einem Wort das Absolute. Offenbar meint und besagt das Unbedingt-Synthetische, die in sich konkrete Einheit, welche sich aufschließend Einheit im Unterschiede ermöglicht. Offenbarung ist die überindividuelle Einheit der unbedingten Persönlichkeit, sofern sie endliche Bewußtheit, endliches persönliches Erleben, Ganzheit am Teil ermöglicht. Offenbarung als synthetische Einheit der unbedingten Persönlichkeit begründet Glauben als Funktion der persönlichen Ganzheit. Offenbarung ist diese Begründung des Allerindividuellsten im Unbedingten, Begründung des persönlichen Lebens in der unbedingten Persönlichkeit, ist unbedingt-synthetische Ichgemeinschaft. Offenbarung ist unbedingte Innerlichkeit. Die religiöse Erfahrung ist Wahrheit, weil sich in ihr diese Innerlichkeit erschließt. Diese umfassende und durchdringende Innerlichkeit der Offenbarung ist Geist.

Drittes Kapitel.

Der geistige Zusammenhang und die kulturelle Funktion der Religion.

A. Religion und Wissenschaft.

Das Verhältnis von Religion und Wissenschaft ist immer durch die Stellung des Wahrheitsproblemes bestimmt gewesen. In der Darlegung dieser Frage ist in seinem Grunde schon vorweggenommen, was nun auszuführen ist.

1. Wie nach der metaphysischen Stellung des Wahrheitsproblemes das Verhältnis von Religion und Wissenschaft zu denken ist, ist nach dem bereits Gesagten ohne weiteres klar und auch schon in der Behandlung der ersten Fassung des Problemes von Glauben und Wissen dargestellt. Der Glaube ist ein unsicheres Wissen, eine Vermutung, die durch die Wissenschaft geprüft, zur Gewißheit erhoben, vielmehr mehr oder weniger wahrscheinlich gemacht wird. Die Religion ist eine vorläufige Weltanschauung, die der Beurteilung der Wissenschaft unterliegt, sowohl hinsichtlich ihres Inhaltes, wie ihres Wahrscheinlichkeitsgrades. Die Religion verwandelt sich in eine hypothetische Metaphysik. Es ist die Intellektualisierung oder Theoretisierung der Religion.

Dabei tritt zuerst eine allgemeine Einsicht auf. Wird die Religion mit einem der Wertgebiete identifiziert, an die sie anknüpft, so ergibt sich eine solche einseitige Verbildung, zugleich aber auch die Auflösung und innere Haltlosigkeit der betreffenden Wertart selber. Der I n t e l l e k t u a l i s m u s der Religion ist eine Folge der metaphysisch-realistischen Stellung des Wahrheitsproblemes. Der realistische Erkenntnis- und Wahrheitsbegriff aber endigt notwendig in skeptischem Nihilismus. Nicht nur die Religion wird verunstaltet und in ihrem Eigensten verfehlt, sondern auch die Wertart, mit der sie einseitig und in Verkehrung des Zusammenhanges vereinerleit wird, auf die sie zurückgeführt wird, wird aufgelöst und unhaltbar. Das kehrt auf jedem anderen Wertgebiete

wieder. Wie die Religion bei der metaphysischen Stellung des Wahrheitsproblemes in den Bankerott der Metaphysik hineingezogen wird, ist bereits ausgeführt worden.

Die metaphysische Theorie wirkt noch weiter in der Art nach, in der man überhaupt Glauben und Wissen einander gegenüberstellt. Man fragt nicht, was ist Wissen, was ist Glaube, wie verhalten sie sich als solche, als Funktionen zueinander, sondern man nimmt die Aussagen hier und die Ergebnisse dort und vergleicht sie, sucht sie anzugleichen. So verfährt eine gewisse wissenschaftliche Kritik an der Religion. Die Religion ist als solche unmöglich und unhaltbar, weil bestimmte religiöse Aussagen bestimmten Ergebnissen der Wissenschaft widersprechen oder zu widersprechen scheinen. Mit der Feststellung dieses Widerstreites ist die Sache abgetan, als ob nicht da erst das Problem anfinge, die Antinomie einträte. So verfährt aber auch umgekehrt eine gewisse Art von Apologetik, die möglichst die allermodernsten Theorien der Wissenschaft, schon weil sie gerade aufgestellt sind, benutzen will, um durch eine in möglichst reichlichen Zitaten nachgewiesene Übereinstimmung mit ihnen die Religion zu stützen. Mit dem einen kommt man so wenig weit wie mit dem anderen. Man muß hier wie da vielmehr auf die Motive zurückgehen, nicht auf die Ergebnisse, sondern auf die Prinzipien sehen. Man muß erst sehen, wie Wissenschaft und Religion als Verhaltungsweisen des Geistes, als Funktionen in einem Ganzen von Gültigkeit, als Arten der Erfahrung, des Innewerdens von Gültigkeit zueinander gehören. Dann erst wird man die richtigen Maßstäbe auch für die Ergebnisse gewinnen und die Lösung der auftretenden Antinomien vorbereiten. Das Problem von Religion und Wissenschaft ist das von Glauben und Wissen als *geistigen Funktionen*.

Bei der *positiven Bestimmung* dieses Verhältnisses ist nur das aufzunehmen, was gemäß der Entwicklung des idealistischen Erkenntnisbegriffes beim Wahrheitsproblem der Religion gesagt wurde. Glaube ist die Erlebniseinheit, die Ichheit, das Gewissen, die Freiheit. Das Verhältnis von Glaube und Wissen ist das der ursprünglichen Icheinheit und der Synthesen der Inhalte. Wie ich meine Selbstgewißheit nur habe in den Synthesen der Inhalte, in der Bildung eines lückenlosen gesetzlich notwendigen Zusammenhanges der Wirklichkeit, und wie diese Synthesen nur möglich sind durch die unbedingt-persönliche Einheit, die ich in der Apperzeption erfahre, so ist es mit Glaube und Wissen. Der Glaube bedarf des Wissens, weil sich die Erlebniseinheit nur in Synthesen behauptet, aber wie diese nur durch jene möglich sind, so ist der Glaube von vornherein über alles Wissen hinaus, in sich selber

ruhend. Er strebt nur danach, seine Gewißheit zur umfassenden Wahrheit durch die notwendigen Synthesen aller Wirklichkeit zu gestalten, die unbedingte Ganzheit, die in der Bewußtheit, im Gewissen aufgeschlossen ist, durchzuführen an der Wechselbeziehung der Teile. Der Fortschritt des Glaubens zum Wissen fügt seiner Gewißheit als solcher nichts hinzu, sondern vollzieht und erfüllt sie nur. Alle Wissenschaft kehrt nur in die ursprüngliche Gewißheit des Glaubens zurück. Weil diese Gewißheit synthetisch ist, darum fordert sie Wissen, nicht um dadurch erst begründet zu werden, sondern um sich dadurch selbst durchzusetzen. Es ist so zu verstehen, daß das Problem von Glauben und Wissen dann mit Notwendigkeit entstand — wenn es auch zunächst falsch gestellt wurde —, als es darum ging, den Reichtum der antiken Kultur mit dem religiösen Erlebnisse des Christentums zu durchdringen.

Das Wissen erhebt darum nicht den Glauben als eine Vermutung zur Gewißheit, sondern es ist die Kraft einer ursprünglichen Gewißheit, die sich durchsetzt und bewährt. Der Glaube ist das Übergreifende. Er ist Anfang und Ende. Das Wissen liegt in der Mitte. Der Glaube ist der Anfang, der zugleich das Ziel ist. Es ist an das Bild der Kreislinie, das beim Irrtumsproblem angeführt wurde, zu erinnern. Vom Glauben führt diese Linie durchs Wissen zum Schauen. Der Glaube, der nicht zum Wissen kommt, ist wie gehemmte Kraft. Der Glaube, der auf das Wissen grundsätzlich verzichten wollte, würde sich selbst aufgeben, würde sich zu einer leeren Besonderheit und Willkür machen. Das Streben zum Wissen ist die eigenste Kraft des Glaubens, die sich sonst herabmindern, zunichte machen würde. Der Glaube kann um seiner selbst willen auf das Wissen nicht verzichten. Aller echter Glaube ist wissensfroh. Dabei ist der Glaube aber in seiner Begründung nicht abhängig vom Wissen, und das Wissen kann ihm an Begründung nichts geben, was er nicht schon in sich selber hat, aber gerade weil er es hat, darum strebt er zum Wissen. Das Wissen begründet sich überall im Glauben. der G l a u b e hat den V o r r a n g, den Primat. Als Primat der praktischen Vernunft ist dieses Verhältnis von Glaube und Wissen zuerst von Kant gemäß dem idealistischen Erkenntnisbegriffe begründet worden. Der Glaube fordert und begründet das Wissen als Vollzug und Bewährung seiner Gewißheit, ruht aber in sich selbst, in seinem Erlebnisse der unbedingten Persönlichkeit.

Aus diesem Begriffe und dieser Verhältnisbestimmung von Glaube und Wissen leiten sich die w e i t e r e n F o r m u l i e r u n g e n ab. Der Glaube geht auf U n b e d i n g t e s, das Wissen auf B e d i n g t e s. Das Wissen verläuft in der Reihe der Notwendigkeit nach Be-

dingungen. Im Wissen haben wir das Moment des selbständigen Unterschiedes an der Synthesis, an der Notwendigkeit. Deswegen nennen wir es diskursiv. Der Glaube ist das Moment der ursprünglichen Einheit, der Freiheit. Deshalb bezeichnet man ihn auch als intuitiv. Doch ist diese Gegenüberstellung nicht unmißverständlich, einmal, weil intuitiv — auch nach der Wortbildung ist es ja dasselbe — im theoretisch-realistischen Sinne genommen werden kann, zweitens, weil es sich dabei nicht um besonderte Arten von Erkennen, sondern um Momente aller Erkenntnis als Synthesis a priori handelt. In der Synthesis a priori ist ja diskursiv und intuitiv vereinigt. Hegel meinte diese Vereinigung, wenn er von dialektisch sprach. Wir sagen besser statt intuitiv und diskursiv Erleben und Erkennen. Daraus wird sogleich die Begründung alles Erkennens im Erleben und die Zusammengehörigkeit beider deutlich. Diese Begründung ist Sache der Philosophie, der daher mit Recht die „dialektische Methode" zuerteilt wurde.

Wissen geht also mit diesem Vorbehalte auf das Bedingte, Glaube auf das Unbedingte. Das Wissen ist diskursive Auffassung der Objekte, Gegenstände, Inhalte, Teile. Glaube ist erlebendes, erlebnismäßiges Innewerden des Persönlichen und Ganzheitlichen. Ich kann nicht an Objekte und Gegenstände, ich kann nur an Persönlichkeiten, richtiger an die unbedingte Persönlichkeit glauben, die in allem persönlichen Leben offenbar ist. Es wird so schon verständlich, in welchem Sinne und warum es von Gott, der unbedingten Persönlichkeit, kein Wissen geben kann. Er ist kein bedingter Gegenstand der Erfahrung. In diesem Sinne hat Kant das Wissen beseitigt, um für den Glauben Platz zu machen. Das war die Beseitigung des transzendentalen Scheines. Gott ist nicht ein Ding an sich, sondern Idee. So kann ich auch mein Selbst, diese naturhafte Besonderheit erkennen, als Ich mich aber nur erleben. Die Ichheit ist ja das Erlebnis selber.

2. Der Glaube als die unbedingte Erlebniseinheit ist freie Überzeugung, Über-zeugung, Selbsttätigkeit, freie persönliche Tat. Glaube kann seinem Wesen nach nicht andemonstriert oder aufgezwungen werden. Er ist als Ichheit letzte ursprüngliche Spontaneität, oder er ist kein Glaube.

Also sagt man, der Glaube ist unbeweisbar. Das ist richtig und unrichtig zugleich. Ist Beweis die Herleitung eines Bedingten aus seinen Bedingungen, so ist in der Tat das Glaubenserlebnis unbeweisbar. Denn es ist in sich unbedingt, es ist nicht mit der bloßen Summe der Bedingungen gegeben, man würde es selbst zu einem Bedingten machen, wenn man es so beweisen wollte. In diesem Sinne wäre also

jene Folgerung richtig. Aber das Glaubenserlebnis ist andererseits beweisbar in dem Sinne, daß es vielmehr Voraussetzung für jeden möglichen wissenschaftlichen Beweis ist und daß jeder geführte und gesicherte wissenschaftliche Beweis durch sich selbst diese Voraussetzung beweist. Das Unbedingte ist ja gerade die Möglichkeit jener Zusammenfassung, die mehr als die bloße Summe der Bedingungen ist. Um ein Bedingtes abzuleiten, bedarf es stets solcher Zusammenfassung. Das Glaubenserlebnis ist beweisbar als Voraussetzung alles Beweises. Man kann diese Art des Beweises einen Erweis nennen. Das Glaubenserlebnis wird nicht bewiesen wie die Behauptung einer Einzeltatsache der Erfahrung, aber es wird erwiesen durch die Möglichkeit der Erfahrung, durch die Möglichkeit gesetzlicher Beherrschung, gesetzlicher Ordnung der Wirklichkeit, durch die Möglichkeit der Beweisführung überhaupt. Der Beweis einer bestimmten Einzelerfahrung wird ja immer nur geführt durch mögliche Einordnung in eine ursprüngliche Ganzheit, in der sie notwendig ist.

Der Glaube läßt sich also nicht aufzwingen, er bleibt freie Tat, freie Entscheidung. Es kann nur eine Struktur des Bewußtseinsinhaltes und der Wirklichkeit vermittelt werden, welche den Eintritt des Glaubensaktes aus eigenem Erleben befördert. Das geschieht nach Maßgabe des Zusammenhanges zwischen Synthesen des Bewußtseinsinhaltes und Icherlebnisse, der aufgezeigt ist. So ist es aber im Grunde auch mit aller wissenschaftlichen Beweisführung. Sie zielt auf Evidenz, d. i. die Heraussetzung der unbedingten Erlebniseinheit in aller Mannigfaltigkeit des wirklichen Bewußtseinsinhaltes durch notwendigen Zusammenhang und gesetzliche Ordnung dieses Inhaltes. Auf die Herstellung dieser Evidenz geht letztlich aller wissenschaftliche Beweis. Die Herstellung der Evidenz bleibt auch immer eine Tat des freien Selbstdenkens und Erlebens. Das ist das Glaubensmoment an allem Wissen.

Für gewöhnlich wird dies, daß alle Beweisführung in solch freier eigener Tat der Anerkennung beruht, dadurch verschleiert, daß die Erfordernisse der Evidenz und Gültigkeit für einen großen Umfang, für ganze zusammenhängende Gebilde des wissenschaftlichen Denkens und wissenschaftlicher Synthese in sog. Grundsätzen oder Axiomen, in leitenden, Evidenz weckenden Normen zusammengefaßt sind. Man kann dann andemonstrieren, weil diese Grundsätze zuvor als anerkannt gelten, weil in dieser Anerkennung schon die freie Tat der Evidenz vollzogen ist. Es kann andemonstriert werden nur deswegen, weil diese Sätze als gültig und anerkannt vorausgesetzt werden. Die einzelnen Wissenschaften gehen dann nur bis zu diesen Axiomen vor oder zurück. Es ist Aufgabe

der Erkenntniskritik, die Grundsätze und Axiome, die Grundwerte auf die transzendentale Einheit der Apperzeption, das eigentliche Evidenzerlebnis weiter zurückzuführen und ihre Evidenz weckende Leistung darin zu begründen, als eine Entfaltung der ursprünglichen Erlebniseinheit. Auch diese Axiome sind an sich „unbeweisbar". Bei allem Andemonstrieren liegt der Zwang nur darin, daß solche Axiome anerkannt sind. Die Anerkennung dieser Axiome ist und bleibt freie Tat. Alle Wissenschaft ist auf das spontane Eintreten der Evidenz angewiesen. Daraus folgt, daß ich streng und eigentlich immer nur für mich selbst etwas beweisen kann. Den anderen kann ich nur die gesetzmäßig-notwendige Struktur der Bewußtseinsinhalte geben, damit sie auf meinem Wege durch eigene Tat zur Evidenz gelangen. Diese eigene Tat gehört stets dazu. Das ist ja Ichheit. Indem ich etwas für mich beweise, ordne ich mein Selbst, meinen Bewußtseinsinhalt in die unbedingte Icheinheit ein. Von Solipsismus ist dabei gar keine Rede. Ich betätige an mir die unbedingte Erlebniseinheit, die verbindet, Gemeinschaft ist. Aber das kann ich nur in eigener Gewissenstat, in persönlicher Überzeugung. Das Unbedingte ist eben das Allerindividuellste.

Das führt auf den früher ausgesprochenen und begründeten Satz: persönliche Überzeugung, persönliche Entscheidung ist die Form aller Wahrheit in ihrem unbedingten Grunde und ihrer Ganzheit. Freilich persönliche Überzeugung geltend zu machen, wenn es sich um Bedingtes handelt, um Einzeltatsachen der Erfahrung, erscheint als ein Mangel an Objektivität. Ich kann meine persönliche Überzeugung nicht einsetzen bei der Bestimmung der Temperatur des Erdinnern oder bei Feststellung der Einzelheiten der Verwaltungsorganisation unter dem Großen Kurfürsten. Von solchen bedingten Einzelheiten muß ich in geordnetem Zusammenhange der Erfahrung nach der Reihe der Bedingungen Erkenntnis erwerben. Das verlangt gerade die synthetische Unbedingtheit, die Grund und Form aller Wahrheit ist. Der Glaube als persönliche Überzeugung geht immer nur auf Unbedingtes. Aber in gewissem Sinne kann ich aus dem Unbedingten als der Totalität der Bedingungen nach Maßgabe bekannter Bedingungen auch ein bestimmtes Einzelnes erschließen, selbst wenn alle dafür erforderlichen Bedingungsstücke noch nicht gegeben sind. So führt wenigstens eine Vermittlung vom Glauben als ursprünglicher Erlebniseinheit auch zum Glauben als Meinung, Vermutung, Hypothese. Ich kann aus dem am Teil erlebten und erfaßten Ganzen auf andere Teile schließen, wie ich auf Grund der Korrelativität des Ganzen aus einem bestimmten Knochen andere Teile des Skelettes bestimmen kann. Das ergibt dann „Wahr-scheinlichkeit", das Scheinen

der Wahrheit, die Ganzheit am Teile. Und darin, durch die Ganzheit am Teile wird der andere nicht gegebene Teil erschlossen. Alle Wahrscheinlichkeit ist solche Erschließung von Teilen auf Grund der an gegebenen Teilen erfaßten Ganzheitsbestimmung. Die so in der Ganzheitsbeziehung, in der inneren Totalität der Bedingungen begründete Vermutung kann auch schon Glaube genannt werden. Wir reden in solchen Fällen auch von Instinkt, Intuition, Gefühl, Erfahrenheit, Kundigkeit. Das alles ist ein Einsetzen persönlicher Überzeugung. Es ist die symbolische Beziehung in aller Bewußtheit, die hier wirksam wird, die Einbildungskraft und Phantasie. Sie ist auch für alles Erkennen und alles Wissen grundlegend eben als Begründungszusammenhang zwischen Erlebniseinheit und Synthesen. So wird ohne sie niemand ein lebendiges Organ der Wahrheit, vielleicht ein trockenes Tatsacheninventarium, aber kein Forscher in starker Triebkraft des Wissens. Insofern gilt auch für alle synthetische diskursive Erfassung des Einzelnen die Fruchtbarkeit der persönlichen Überzeugung. Bedingtes und Unbedingtes sind ja auch nicht verschiedene Arten von Objekten wie etwa Pflanzen und Tiere, sondern Momente aller Wirklichkeit.

So gewiß alles Erkennen im Unbedingten zusammenhängt und Einordnung in solche unbedingte Einheit bedeutet, so gewiß ist persönliche Überzeugung nicht ein Mangel an Gewißheit und Wahrheit, sondern eben die Form aller Wahrheit, in der sich auch aller Beweis von Tatsachen, aller theoretischer Wertzusammenhang begründet. Wie sehr hinsichtlich Subjektivität und Wahrheit nach dem kritischen Idealismus gegenüber dem Realismus umzulernen ist, ist schon ausgeführt worden. Das ist hier wieder heranzuziehen. Nicht die Subjektivität ausrotten bis zur Passivität des angeblichen Abbildens ist die Aufgabe, sondern sie in sich zu dem bilden, was sie als Anlage zur Persönlichkeit ist, zum Unbedingten, Totalen. N i c h t N e u t r a l i t ä t, s o n d e r n T o t a l i t ä t ist Objektivität. Nicht Streben zur Neutralität, zur Auslöschung der Subjektivität, sondern zu solcher Totalität, Heraussetzung der in der Subjektivität angelegten sie erst ermöglichenden unbedingten persönlichen Einheit im Glaubenserlebnisse, im Gewissen. Jenes wäre die Angst vor dem Irrtum, die zur Angst vor der Wahrheit wird. Nur aus der kräftigsten, ins Unbedingte strebenden, leidenschaftlichsten ergriffenen Subjektivität heraus kommen wir zur Wahrheit, auch und gerade durch den Irrtum zur Wahrheit. Was man Subjektivismus nennt, sollte man unmißverständlich, wie schon ausgeführt, Partikularismus, unaufgeschlossene Besonderheit, Willkür, Zufälligkeit nennen. Das ist gerade nicht Subjektivität, welcher als solcher vielmehr, als

Bewußtheit der Zug zur unbedingten Einheit, zur Ganzheit eingeboren ist.

3. In diesem Zusammenhange ist auch die Frage von „rational“ und „irrational“ und die Verwirrung, die hinsichtlich dieser schlagwortartig gebrauchten Termini herrscht, zu klären.

Rational, Rationalismus kommt von ratio. Ratio heißt auf deutsch der Grund oder die Ordnung, wird abgeleitet dann auch mit Vernunft übersetzt. Grund ist das, was Einheit im Urteile bildet, was die im Urteil ausgesagte Verbindung von Subjekt und Prädikat notwendig macht. Der Mittelbegriff im alten Syllogismus ist von je die ratio. Ratio ist also das Einheitsbildende. Rationalismus heißt soviel wie Einheitslehre.

Rationalismus bezeichnet weiter bei selbstverständlicher Geltung des Realismus den Standpunkt des Festhaltens der abstrakten Dingeinheit, des beharrenden Trägers hinter den Erscheinungen, der absoluten Substanz. Alle Metaphysik mit ihrem Grundbegriffe der Substanz ist insofern rationalistisch. Das Gegenteil zum Rationalismus ist der Empirismus oder Sensualismus. Das ist der Standpunkt des Zerfalles der Dingeinheit in ihre Elemente, der Wendung der abstrakten für sich bestehenden Identität des Dinges zum selbständigen, widerständigen, isolierten Unterschiede, die Erkenntnis, daß alles absolute Beharren Zerstreuung ist. Sensualismus sagt man zur Bezeichnung der beziehungslosen Eindrücke, Impressionen, in denen und in deren Assoziation nach diesem Erkenntnisbegriffe das Vorstellen und Erkennen besteht. Diese beziehungslose Vielheit der selbständigen Elemente und Eindrücke heißt dann irrational. Rational unableitbar heißt soviel wie wirre Vielheit der Eindrücke und Elemente im Sinne des realistischen Positivismus. Irrational heißt dann einfach soviel wie zufällig und beides kann geradezu für einander gesetzt werden. Das ist die eine Bedeutung von rational und irrational, es ist der Gegensatz auf derselben Grundlage des realistischen Ding- und Substanzbegriffes.

Die Verwirrung entsteht nun daraus, daß irrational auch noch in einem anderen Sinne gebraucht oder gemeint wird, nämlich als Gegensatz zu jenem Grundbegriffe der realistischen Substanz überhaupt, also als Gegensatz nicht auf derselben Grundlage, sondern als Gegensatz einer neuen anderen Grundlage gegen die realistische. Irrational kann soviel wie antirealistisch heißen. In beiden Bedeutungen handelt es sich um einen Gegensatz zu der abstrakten absoluten Identität der Substanz, einmal ist es der isolierte Unterschied, in den vielmehr jene um-

schlägt, das andere Mal ist es die ursprüngliche konkrete synthetische Einheit der Ichheit und Persönlichkeit, wie wir sie besonders gegenüber dem realistisch mißverstandenen Vorstellen im Gefühl und Willen erleben. Das Irrationale bezeichnet dann besonders Gefühl und Willen, d. h. die ursprünglich synthetische Einheit des Icherlebnisses, eben das Antirealistische. Der Unfug ergibt sich nun dauernd daraus, daß irrational im ersten Sinne von zufällig, willkürlich und irrational im zweiten Sinne von konkreter antirealistischer Erlebniseinheit durcheinander geht. Das Erlebte gilt als das Zufällige, wobei dann noch der Sprachgebrauch von subjektiv gleich unwahr, ungültig, minder gültig verwerblich mitwirkt.

Die Verwirrung geht weiter. Rational ist dann gegenüber der ursprünglichen Erlebniseinheit die analysierende zergliedernde Reflexion des Verstandes, des Intellekts. Umgekehrt kann nun aber rational, da ja ratio das Einheitsbildende ist, gegenüber der analytischen beziehungslosen Mannigfaltigkeit der Reflexion gerade die ursprüngliche Erlebniseinheit bezeichnen, die synthetische Icheinheit als die wahre Einheit gegenüber dem realistischen Mißverständnisse. So ergibt sich ein „wahrer" Rationalismus in der Ersetzung der Dingeinheit durch die synthetische Persönlichkeit. Es ist der Vernunftrationalismus gegenüber dem Verstandesrationalismus, gegenüber der realistischen Verbildung und Verfehlung. Dieser realistisch verbildete Verstandesrationalismus ist, um aller Zweideutigkeit und Verwirrung aus dem Wege zu gehen, Intellektualismus zu nennen und vom Rationalismus gänzlich zu scheiden, wie eben Realismus und Idealismus. Der kritisch-idealistische Rationalismus hat mit Intellektualismus gar nichts zu schaffen, ist das Gegenteil dazu, erfaßt gerade das Gefühls- und Willensmoment in der spezifisch persönlichen Einheit, ist Voluntarismus im Sinne des Primates der praktischen Vernunft, des Glaubens, ist Personalismus, Lehre von der unbedingten Persönlichkeit.

Das ist die Sprachverwirrung von rational und irrational, die nur zu klären ist, wenn man den Unterschied der realistischen Substanzidentität und der idealistischen synthetisch-persönlichen Einheit als Erklärung der Zweideutigkeit von ratio einführt. Das Verhängnisvolle ist, daß man das, was antirealistisch-irrational ist, was antiintellektualistisch ist, als irrational im Sinne von zufällig bezeichnet. Hinzu kommt noch eine sehr bequeme Bedeutung von irrational gleich „unbegreiflich". Bequem insofern, als man, wenn man auf ein schweres Problem stößt, sehr einfach erklärt, das ist irrational, und damit das Problem abgetan

hat. Irrational gleich unbegreiflich heißt soviel wie von den Voraussetzungen des Realismus aus unzugänglich.

Macht man die Anwendung auf die Religion und das Problem von Glauben und Wissen, so ergibt sich: die religiöse Erfahrung ist irrational im Sinne des Gegensatzes zum Realismus, sie ist idealistisch, sie ist rational, weil sie unbedingtes Einheitserlebnis ist. Wenn man im Sinne Kants und Hegels die Religion rational nennt, so hat das dieselbe Bedeutung, als wenn andere, die vom positiv idealistischen Prinzipe nichts wissen, sie im Gefühl bloß des negativen Gegensatzes zum Realismus, zur Metaphysik irrational nennen. Der Sprachgebrauch im Sinne Kants und Hegels führt die Gefahr des Mißverständnisses im Sinne des metaphysischen Intellektualismus mit sich, die Bezeichnung als irrational aber die Gefahr des Mißverständnisses als zufällig, willkürlich, mindergültig. Diese zweite Gefahr erscheint verhängnißvoller, zumal man hierbei nur im Negativen stecken bleibt und man immer noch im Banne dessen verharrt, was man nur negiert und nicht positiv ersetzt. Irrational im Sinne des Unbegreiflichen führt auch noch zu schlimmen Mißverständnissen. Man will damit das Geheimnis, das Innerliche an aller Religion wiedergeben, auch das Transzendenzmoment der Erhebung über alle Endlichkeit und Bedingtheit. Aber man übersieht dabei die positive Erlebbarkeit der Religion, daß ihr Geheimnis ein offenbares ist. Die Unbegreiflichkeit gilt vom Standpunkte des Realismus aus, unbegreiflich in Anwendung auf die Religion heißt soviel wie mit den Mitteln des Realismus und Intellektualismus unableitbar. Es darf aber nicht heißen, unzugänglich überhaupt. Das Heilige ist positiv erlebbar, ist unbedingtes Einheitserlebnis der Persönlichkeitsgemeinschaft, insofern aber wahrhaft rational, ein offenbares in der Ergriffenheit des Inneren erlebtes gewisses Geheimnis. Man kann es freilich niemand andemonstrieren, in dem sich nicht aus eigenem Leben, aus eigenem Gewissen unbedingte Einheit der Persönlichkeit regt. Die Bezeichnung als unbegreiflich bleibt in der negativen Transzendenz, also wieder im Realismus stecken, kommt nicht zur positiven Heilsbegründung im gläubigen Gewissen, kommt nicht zur positiven Erlebbarkeit des Heiles in unbedingter Ichgemeinschaft. Aus diesem Grunde wird es sich empfehlen zu sagen, die Religion ist rational, aber antirealistisch, antiintellektualistisch. Das entspricht auch der Urbedeutung von ratio als dem Einheitsbildenden, die nur realistisch verdorben war. Man kann auch sagen, wenn man Logos in seinem strengen Sinne nimmt, die Religion und der Glaube seien das Logische, das Gültigkeitsbegründende. Auch das Logische muß aus der verderblichen Haft des Realismus befreit werden.

Entsprechend muß man von unserem Wissen sagen, weil es nach der Beschränktheit unseres Bewußtseinsinhaltes, nach unserer Endlichkeit Stückwerk bleibt, es sei irrational. Es haftet ihm ein Zufälliges an. Aber auch das wäre mißverständlich. Denn das Wissen ist ja der große Rationalisierungsvorgang, die Entfaltung der unbedingten Erlebniseinheit des Glaubens, der ratio, des Logos zu Synthesen des Wirklichkeitsgehaltes, zu notwendigem gesetzlichen Zusammenhang. Das Wissen ist diskursiv, es verläuft synthetisch von Teil zu Teil in der Reihe der Bedingungen, insofern erscheint es irrational. Aber es begründet sich in der transzendentalen Einheit der Apperzeption, es begründet sich in der Wahrnehmung, in der symbolischen Beziehung eines jeden Teiles aufs Ganze, aus dem die synthetische Beziehung dann zu erschließen ist. Insofern ist es rational, ist es die Durchsetzung der ratio. Soweit uns die Entfaltung des Glaubens zum Wissen gelingt, verhalten wir uns rational, sofern sie uns nicht gelingt, bleiben wir im Irrationalen stecken. Wenn wir sagen müssen, es gelingt uns nicht, den Glauben rational zu entfalten, wenn wir letztlich nun und nimmer sagen können, was wir erleben, wenn wir um diese Stummheit unseres Innersten klagen, dann erklärt sich das nicht daraus, daß der Glaube das Irrationale und Unsagbare wäre, sondern daraus, daß unser Bewußtseinsinhalt beschränkt, endlich ist, daß unsere Mittel unzulänglich, irrational, daß unsere Worte schal und dürftig sind. Nicht die Religion geht über die Vernunft, sondern wir bleiben mit unseren Mitteln hinter der Vernunft, hinter dem, was wir innerlich vernehmen, zurück. Nicht die Religion ist irrational, sondern wir sind irrational im Sinne von zufällig und endlich, darin daß wir dem unbedingten Einheitserlebnisse in uns, das uns ergreift, nicht in synthetischem Zusammenhange aller Wirklichkeit zu folgen vermögen. Der Glaube ist über alles Wissen hinaus, aber er begründet gerade alles Wissen, er ist nicht ein Jenseits des Wissens, ein solches Jenseits nur für den, der die höhere und eigentliche Begründung des Wissens nicht sieht, für den Realisten.

4. In der Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen als unbedingter Erlebniseinheit und Synthesen der Bewußtseinsinhalte, in dieser Begründung des Wissens im Glauben ist auch schon die Leistung des Wissens für den Glauben bezeichnet. Das Wissen ist für den Glauben die Durchsetzung seiner in ihm selbst gewissen Unbedingtheit an den synthetischen Beziehungen der Inhalte, der Wirklichkeit, die Herstellung des Bewußtseins der Einheit auf Grund der Einheit des Bewußtseins, der Beziehung der Teile untereinander auf Grund ihrer Beziehung im Ganzen. Das Wissen bildet damit eine

Struktur des Wirklichkeitsgehaltes heraus, die Evidenz herbeiführt, und dient so der umfassenden und durchdringenden unbedingten Erlebniseinheit. Indem sich diese synthetische Ordnung, dieser gesetzlich notwendige Zusammenhang von der Bruchstückhaftigkeit unseres Daseins aus erweitert und sich in dem zusammenschließt, in dem sich seine Möglichkeit überhaupt begründet, gewinnt die unbedingte Erlebniseinheit, die „fides qua creditur“ den konkreten Wirklichkeitsgehalt, in dem sie sich auszudrücken vermag gemäß der Wirklichkeitsbegründung, die in ihr als solcher gewiß ist. Die „fides qua creditur“ gewinnt in dem Zusammentreffen ihrer Wirklichkeitsbegründung mit den darin ermöglichten Ergebnissen der Wissenschaft die „fides quae creditur“, den Ausdruck ihrer inneren Wahrheit an der synthetischen Gestaltung der Wirklichkeit. Zu der Bildung dieses evidenzweckenden Ausdruckes, in dem der Glaube seine Wirklichkeitsbegründung betätigt und seiner umfassenden und durchdringenden Wahrheit inne wird, führt die Arbeit der Wissenschaft. Die Wissenschaft ist die Durchgeführtheit, Ausgeführtheit des Glaubens, die „Exaktheit“.

Diese Leistung der Wissenschaft sammelt sich wie alle Wissenschaftlichkeit überhaupt in der Philosophie und ihrer Einfügung der Wissenschaft in ein geistiges Ganzes von Gültigkeit und Wert durch die Erkenntniskritik, welche in der Begründung der wissenschaftlichen Arbeit auch diese ihre Zusammenfassung vorbereitet und vollzieht. Das hat Hegel wohl gemeint mit seiner Lehre über das Verhältnis von Religion und Philosophie. Er sagt, die Philosophie bringe in die Form des Begriffes, was die Religion in der Form der Vorstellung habe. Darin liegt Zweideutigkeit und mögliches Mißverständnis im Sinne der metaphysischen Wahrheitsbegründung, der „Erhebung“ des Glaubens zum Wissen. Dieses aus anderen hier nicht näher auszuführenden Gründen von Hegel abzuwehrende Mißverständnis wird vermieden, wenn wir statt Vorstellung Erlebnis sagen. Darin haben wir dann sogleich den Begründungszusammenhang von Erleben und Erkennen. Begriff ist die evidenzweckende Struktur des Bewußtseinsinhaltes. Die Hegelsche Lehre bezeichnet so verstanden in der Tat die Leistung des Wissens für den Glauben. Die transzendentale Erlebniseinheit des Glaubens wird als Grund der Synthese zur durchgreifenden Evidenz gerade durch diese Synthese gebracht, und so die „fides quae creditur“ gestaltet aus dem Glaubenserlebnis der unbedingten Persönlichkeit, aus der „fides qua creditur“ heraus. Die Philosophie wirkt das Glaubenserlebnis in Begriffen, d. h. in evidenzweckenden Strukturverhältnissen der Wirklichkeit aus.

Das ist die prinzipielle Leistung des Wissens für den Glauben zusammengefaßt in der Philosophie. Nun finden wir aber die Geschichte erfüllt von dem Widerstreit und Gegensatz, mindestens aber doch von einer Spannung zwischen Glauben und Wissen. Das ist einerseits die Folge, wenn die Wissenschaft rein realistisch ist. Zwischen folgerichtigem Realismus und religiösem Glaubenserlebnisse besteht der Widerstreit wirklich. Aber er ist nicht unlöslich, da ja das relative Recht des Realismus von dem Prinzipe des Glaubenserlebnisses verstanden und eingeordnet werden kann. Außerdem löst sich der Realismus ja selbst zum Skeptizismus hin auf, ist er rein wissenschaftlich nicht haltbar. Also nicht die Wissenschaft als solche befindet sich in diesem Widerstreite zum Glauben, sondern nur eine unzulängliche Wissenschaft. Und der Widerstreit ist nur ein positiver Antrieb mehr, zur idealistischen Objektivitätstheorie zu gelangen, in der sich der Widerstreit ebenso löst, wie sich die wissensverderbliche Folgerung des Realismus aufhebt.

Freilich wird die Wissenschaft als auf das Notwendige und Bedingte gehend, als auf das spezifisch Synthetische gerichtet, eben den selbstständigen Unterschied der Teile verfolgend immer in einer gewissen Spannung zur Religion bleiben. Es ist die andere Richtung innerhalb der Synthesis a priori, die aber Korrelat bleibt, wie Notwendigkeit und Freiheit. Der Glaube dringt auf Zusammenfassung, auf Einheit, die Wissenschaft auf Erweiterung, auf diskursives Buchstabieren des Einzelnen und seines Zusammenhanges untereinander, auf Exaktheit, auf Durchgeführtheit. Aber so gewiß der Glaube gerade auf umfassende und durchdringende, auf unbedingte, alle synthetische Mannigfaltigkeit in sich beschließende Einheit drängt, so gewiß letztlich auch auf Erweiterung. Es ist gerade die Kraft des Glaubens, die in der Wissenschaft und ihrem Drängen zur Erweiterung lebt.

Immerhin hat auch andererseits das religiöse Glaubensleben der Wissenschaft Widerstand geleistet und sie gehemmt. Es wollte die Einheit der Wirklichkeitsauffassung, des Weltbildes, die gewonnen war, nicht durch Neuerungen und Erweiterungen erschüttern lassen. Das ist aber ein Glaube, der seinen eigenen Trieb, seinen eigenen Sinn nicht versteht, der als Glaube unzulänglich ist. Es ist nicht ein Gegensatz des Glaubens zum Wissen überhaupt, sondern der eines unzulänglichen, nicht echten Glaubens, der eigentlich gar kein Glaube ist. Glaube und Wissen streiten da, wo beide nicht auf der Höhe ihrer Aufgabe stehen, nicht aus der Tiefe ihrer Anforderung leben.

Dem Glauben ist nur mit der wissenschaftlichsten Wissenschaft gedient, mit einer Wissenschaft, die allein nach wissenschaftlichen Be-

urteilungsgründen, nach eigenen Gesetzen sich entfaltet und gerade darin in der Begründung ihrer erkenntniskritischen Möglichkeit zum Gewissenserlebnis, zum Glaubenserlebnis der unbedingten Persönlichkeit, der transzendentalen Einheit der Apperzeption geführt wird. Die Wissenschaft begründet sich in der „fides qua creditur", in der freilich eine bestimmte Wirklichkeitsbegründung im Sinne der idealistischen Objektivitätstheorie gesetzt ist, aber nicht in der „fides quae creditur", in den bedingten Ausdrucksmitteln, die der Glaube, von seiner Wirklichkeitsbegründung ausgehend, zu seiner Wirklichkeitsauffassung und Gestaltung aus den Mitteln einer immer beschränkten wissenschaftlichen Lage entnommen hat. Der Widerstreit des Wissens gegen den Glauben richtet sich gegen die mit solchen Ausdrucksmitteln formulierte „fides quae creditur", gegen die synthetischen Strukturen, welche der Glaube aus einer vielleicht überwundenen wissenschaftlichen Stufe an sich gezogen hat, und zwar weil sie unvollständig, irrtümlich im dargelegten Sinne, weil sie wissenschaftlich unzulänglich sind und daher auch den Glauben mit seinem unbedingten Anspruche nicht zu befriedigen vermögen. In der Kritik der Wissenschaft am Glaubensbestande äußert sich dann eigentlich nur die Unbedingtheit des Glaubens selber, die sich gegen überlebte Ausdrucksmittel richtet, gegen Ausdrucksmittel, die gerade dem religiösen Leben selbst nicht mehr Genüge tun können. Der Widerstreit von Glauben und Wissen ist in Wahrheit nur ein innerer Streit, eine Krise in der Glaubensgewißheit selbst, die sich nach ihrer inneren und unbedingten Wahrheit zur umfassenden Gültigkeit durchsetzen will. Oder die Gegnerschaft der Wissenschaft begründet sich in wissenschaftlicher Minderwertigkeit der Wissenschaft selbst, in realistischen Absurditäten, ist auch wissenschaftlich unhaltbar. Immer aber begründet sich der Gegensatz, wie ausgeführt, in einer Unzulänglichkeit hier oder dort.

Da aber unser Wissen ständig im Flusse bleibt und also auch die synthetische Struktur und Ausgestaltung des Glaubenserlebnisses, so haben wir auch immer solche kritischen Spannungen, und gerade auch in Zeiten, die wissenschaftlich und religiös fruchtbar und lebendig sind. Unser Wissen ist Stückwerk und unsere Sprache, unsere begrifflichen Mittel schwach und unzulänglich gegenüber der Fülle der Gesichte, die in geheimnisvoll-offenbarer Innerlichkeit erlebt werden. Die Ergebnisse der Wissenschaft und die Aussagen des Glaubens sollen gar nicht angleichsweise übereinstimmen. Das wäre ein fauler Friede, der übrigens immer wieder trotz aller apologetischen Künste zu Bruch ginge. Hier muß Spannung sein, so gewiß wir Menschen sind, und so gewiß auch immer neue seelische Voraussetzungen und Wirklichkeiten nachwachsen,

die aus eigenem Dasein heraus zum Glaubenserlebnisse kommen müssen. Die Schwierigkeiten zwischen Religion und Wissenschaft brauchen so verstanden niemanden im letzten Grunde zu bedrücken, so quälend sie auch in allem Einzelnen sein mögen. Sie sind mit der Sache selbst gegeben. Sie sprengen auch nicht die Einheit unseres inneren Lebens, wenn wir beachten, wie Glauben und Wissen als Funktionen zueinander gehören und was sie als solche füreinander bedeuten. Die Spannung bleibt, sie schützt das Glaubensleben vor Erstarren in Endlichkeit, in der Geistlosigkeit überlebter Ausdrucksmittel. Die lebendige Wahrheitsgewißheit des Glaubens ist ein *προβάλλειν*, ein Vorwärtstreiben, aber freilich nicht in das Leere, in den grenzen- und ziellosen Fortschritt hinaus, sondern zurück in das Prinzip, in dem alle Wahrheit ihren Grund hat, den wir eben im Glauben, im Gewissen, in der Bewußtheit erleben. Der Glaube, der streng wissenschaftliche „exakte" Wissenschaft fordert, scheut diese Spannungen und Antinomien nicht, er weiß, daß auch der Irrtum noch der Weg zur Wahrheit werden kann und muß. In dieser Spannung lebt gerade die Unbedingtheit des Glaubens, die sich durchsetzt.

Die Wissenschaft ist, wie man gesagt hat, weder Herrin noch Magd für den Glauben und das religiöse Leben. Aber sie hat gegenüber den formulierten Aussagen des Glaubens, der „fides quae creditur" sowohl eine Aufgabe der Kritik in der fortschreitenden Vollständigkeit der Synthesen und in der Evidenz der Wirklichkeitserfassung, als auch eine Aufgabe der Organisation, der Ausgestaltung des Glaubenserlebnisses nach seiner umfassenden Wahrheit, sowohl ein Amt begrifflicher Kritik wie einen Dienst, das eine um des anderen willen und beides aus der Kraft des Glaubens heraus, die sich durchsetzt. Die Wissenschaft, die aus eigener Notwendigkeit in der Erkenntniskritik der Philosophie mit der transzendentalen Einheit der Apperzeption in das religiöse Grunderlebnis mündet, ist auch in ihrem realistischen Ansatze schon Anknüpfung und Vorbereitung für die Religion, weil eben vom endlichen Bewußtsein zunächst alle Gültigkeit und notwendiger Zusammenhang als Widerständigkeit, der Zusammenhang des Ganzen am Widerstande der Nachbarteile erfahren wird. Das Glaubenserlebnis ist als Grund aller Wahrheit so zuerst mit dem theoretischen Wert nach realistischem Prinzipe zusammengebracht worden, weil sich die Gültigkeit zunächst so realistisch-theoretisch darstellte. Solange wir endliches Bewußtsein mit beschränktem Bewußtseinsinhalte sind, wird diese realistische Betrachtungsweise, wie dargelegt, ihr relatives Recht behalten. Das Streben nach strenger exakter, durchgeführter Tatsächlichkeit wird immer ein Zeichen ernsten Wahrheitssinnes sein und sich gerade im unbedingt

Synthetischen begründen, aber diese Tatsächlichkeit darf nicht die Einkleidung des positivistisch-realistischen Mißverständnisses der Zersplitterung der Wirklichkeit in lauter letzte isolierte Gegebenheiten werden.

Weiter gilt hier alles, was über den Irrtum gesagt wurde. Wir müssen es immer anerkennen, alle unsere Synthesen sind unvollständig, vorläufig, erweiterungsbedürftig, beschränkt und bedingt, besondert nach der Bruchstückhaftigkeit unseres Daseins, aber das vertreibt uns nicht aus der Wahrheit. So kritisch und skeptisch wir über jede unserer Synthesen, über alles tatsächliche Einzelwissen zu denken haben und so sehr das immer erneuter Prüfung und Erweiterung unterliegt, so unbeirrbar ist die Wahrheitsgewißheit in der Bewußtheit, im Gewissen, im Persönlichkeitserlebnisse, die auch in allen Synthesen, auch im Irrtum noch steckt und über alle gegebene Synthese hinaus weitertreibend sich durchsetzt. Die Wahrheit in allem Irrtum noch ist Symbol.

5. Anmerkungsweise ist die Lehre von Wissenschaft und Religion zu behandeln, die eine große Verbreitung in der jüngsten Vergangenheit und starke Bedeutung gegenüber der Intellektualisierung der Religion erlangt hat. Es ist die Lehre von der völligen Verschiedenartigkeit, Heterogeneität von Wissenschaft und Religion. Religion sei nicht Welterkennen, sondern Gottesglaube, sie vollziehe sich nicht in Seins-, sondern in Werturteilen, sie sei rein praktisch, nicht theoretisch und habe insofern eine ganz andere Wirklichkeitsauffassung als die Wissenschaft.

Das alles hat sein gutes Recht. Faßt man die Wissenschaft rein realistisch, so wäre diese Lehre sogar der gebotene Standpunkt. Aber sie ist ebensowenig haltbar wie der Realismus selbst. Besonders die Wendung, welche die Behauptung leicht nimmt, die Wissenschaft habe die eine, die Religion die andere Art von Auffassungsweise, der gegenüber dann folgerichtig die Wirklichkeit als neutrale Realität des Dinges an sich verharrt, ist unerträglich und führt geradeswegs in den grundsätzlichen Skeptizismus oder zu der hypothetischen Metaphysik, würde die Religion wieder nur intellektualisieren. Was das hier Vorgetragene von dieser verbreiteten Lehre unterscheidet, ist die notwendige und folgerichtige Wendung gegen den Realismus, die Wendung zur idealistischen Objektivitätstheorie, die hier vollzogen ist. Dann bleibt es nicht bei der bloßen Verschiedenartigkeit, sondern dann ergibt sich der Primat, der Vorrang des Praktischen, des Glaubens, des Erlebnisses, der Persönlichkeit gegenüber dem Theoretischen, gegenüber dem Wissen, dem Erkennen, dem Gegenständlichen. Sobald man den Realismus nicht selbst angreift und ihn nicht positiv ersetzt, erliegt man der Gefahr, daß die

realistische Wissenschaft eigentlich doch die Wahrheit habe und die Wirklichkeit ergreife, die Religion aber wie alles Praktische ein menschliches Nebenherspielen bedeute, bestenfalls eine tiefer begründete Vermutung über das der realistischen Wissenschaft unzugängliche Ding an sich.

Daß die Religion nicht Welterkennen, sondern Gottesglaube sei, kommt auf unsere Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen als unbedingter Erlebniseinheit, als Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit und durchgängiger Synthese, notwendiger Beziehung an den Bewußtseins- und Wirklichkeitsinhalten hinaus. Daß die Religion wesentlich praktisch sei, heißt, sie gehe auf das, was sein soll, sie sei unbedingtes Werterlebnis. Nur muß hier die Wissenschaft in idealistischer Objektivitätstheorie eingeordnet werden. Wenn man Seins- und Werturteile so als zwei verschiedene Arten nur gegenüberstellt, so wird das Werturteil leicht als ein „Subjektives", Willkürliches, Nebenherspielendes, Zufälliges angesehen werden. Das ist das Werturteil aber gerade keineswegs. Umgekehrt ist vielmehr jedes Seinsurteil ein Werturteil, nämlich ein Urteil des theoretischen Wertes. Jedes Tatsachenurteil — das meint der Ausdruck Seinsurteil — sagt die Einordnung eines bestimmten Inhaltes in den synthetischen Zusammenhang aus, der den wissenschaftlichen theoretischen Wert ausmacht. Alle Wirklichkeit einer Tatsache, die in solchem Urteil ausgesagt wird, ist ja Einordnung in den Gesamtzusammenhang der Erfahrung gemäß den Grundsätzen, in denen Wirklichkeit und Erfahrung als notwendiger gesetzlicher Zusammenhang konstituiert wird. Jedes Tatsachenurteil ist ein Werturteil über die Einordnung einer Tatsache in den in sich beständigen Zusammenhang der Erfahrung, durch die sie erst Tatsache in wissenschaftlichem Sinne wird. Jedes Urteil ist als solches gültig. Darin liegt das Wertmoment an ihm. Jedes Urteil ist ein Werturteil. Es ist derselbe Sachverhalt, der schon oben klargestellt wurde, in der Ablehnung einer wertfreien Betrachtung überhaupt. Jede Tatsache ist schon Theorie, sagt das vielzitierte Wort mit Recht, ist ein Wert. Sie ist nach der hier gegebenen Begriffsbestimmung auch ein Wert, weil sie Wahrnehmung ist und sich auf Wahrnehmung begründet, denn Wahrnehmung ist Ichbeziehung. Sein und Wert sind eben wie Unterschied und Einheit in der Synthesis a priori, Momente an allem Urteil. Es gibt nicht Seins- und Werturteile, sondern nur Sein und Wert als Momente an allem Urteil. Das Zeugnis und Ergebnis dieser Zusammengehörigkeit und Einheit von Sein und Wert ist der Geist, die Persönlichkeit, die Geschichte, die Kultur.

B. Religion und Kunst.

1. Die Kunst, der ästhetische Wert war als die symbolische Beziehung, als Einfühlung, Einbildungskraft, Harmonie, Ideal charakterisiert. Das Symbolisch-Ästhetische ist artbezeichnend für den kritischen Idealismus. Nicht ohne inneren Grund ist der Urheber des Kritizismus, obwohl er von schöpferisch-künstlerischem Leben sicher nicht berührt war, der Begründer wahrhafter Kunsttheorie, echten großen Kunstverständnisses geworden, nicht ohne Grund fühlten sich die Schöpfer unserer klassischen Dichtung, die Vorbilder ästhetischer Wirklichkeitserfassung und Lebensgestaltung von den kantischen Grundgedanken ihrer scholastischen Form und ihrer phänomenalistisch-realistischen Mißverständlichkeit zum Trotz so im eigensten angefaßt.

Nach unserer Entwicklung des Symbolbegriffes und des ästhetischen Wertes ist leicht herauszuheben, was die **Kunst** mit der **Religion verbindet**. Es ist die Universalität und Totalität des persönlichen Lebens, die alle Wirklichkeit umspannt, erfüllt und durchdringt. Jede Gestalt, jede Hervorbringung der Kunst, des ästhetischen Verhaltens ist ein Innewerden der unbedingten Totalität der Persönlichkeit, welche die Religion erlebt und behauptet. Die Kunst erfaßt alle Wirklichkeit in ihrer Ganzheitsbeziehung, d. h. als einen Organismus persönlich-seelischer Gestaltung, eben als Einbildungskraft. Sie fühlt sich ein in alles, zeigt auf und hebt heraus, was in aller Wirklichkeit an solcher inneren Beziehung lebendig ist, sie deutet die unbedingte Wertwirklichkeit der Persönlichkeit in aller Welt. Man kann sie daher die eigentliche Sprache der Religion nennen. Die Kunst erfährt und gestaltet die Wirklichkeit als eine Organisation der Persönlichkeit, als ganzheitliche unbedingte Einheit, wie die Religion die Persönlichkeit als das Unbedingte erlebt, in dem sich alle Wirklichkeit begründet. Ist die Kunst die Sprache der Religion, so ist die Erlebnistiefe des Glaubens die spontane Kraft künstlerischer Wirklichkeitsgestaltung. In dieser innigsten Sammlung, dieser Hochspannung des persönlichen Lebens in seinem unbedingten Einheitsgrunde haben wir auch das Vermögen der Kunst. Erst die Persönlichkeit, die in ihrer eigenen Innerlichkeit Weltenweite erfährt, kann alle Wirklichkeit seelisch durchdringen und umgekehrt. Die Religion gibt der Kunst die Erlebnistiefe, in der die Quelle der Einbildungskraft sich erschließt, die Macht der Persönlichkeit, die alle Welt umspannt und die Rätsel des Daseins im eigenen Innern begründet und löst, mit einem Wort die Schöpfungskraft, die Produktivität. Die Kunst bezeugt

der Religion die Wirklichkeit und Wirksamkeit persönlichen Lebens in aller Welt, durchleuchtet alle Materie, alles Gegebene in solcher Gestaltung auf das Unbedingt-Persönliche, auf innere Ganzheit hin. Es ist ein gern zitiertes Wort von Goethe, daß die Menschen so lange produktiv seien in Kunst und Poesie, als sie religiös sind, d. h. als sie von dem Unbedingt-Persönlichen gehalten und ergriffen sind, das ihnen jedes Stück Wirklichkeit in seiner Ganzheitsbeziehung aufschließt. Die Kunst ist die Sprache der Religion und hat zugleich in der Seelenkraft des Glaubens ihre tiefste und letzte Quelle.

Weil wir endliches Bewußtsein sind, an beschränktem Inhalt das Unbedingt-Persönliche erleben, so ist, sagten wir, unser Leben *wesentlich symbolisch*. Wir sind Symbol der unbedingten Persönlichkeit, wir leben und denken in Symbolen. Unsere Wahrnehmungswelt ist ein gewaltiges Symbol. Das Symbol steht überall in der Mitte auf dem Wege von der Erlebniseinheit zu den Synthesen der Bewußtseinsinhalte. Wir leben und weben in solchen Symbolen, weil wir Ganzes am Teil sind, nur am Teil das Ganze haben. Die Kunst ist die geradlinige Fortsetzung unseres organischen Bildungsvorganges und Gestaltungstriebes. Wie die Blüte an der Pflanze, so erschließt sich unser Leben in künstlerischem Verhalten. Die Kunst durchdringt und erfüllt unser ganzes Leben, wo immer wir uns zum Unbedingten bilden. In der Kunst, im Schönen ist die Vollendung, die in und an der Endlichkeit beschieden ist. Das Ästhetische hat mit Recht seinen Namen von der Wahrnehmung, es ist recht eigentlich Wahr-nehmung jedes Einzelnen. Das „Ahnen", das αἰσθάνεσθαι, ist die organische Ganzheitsbeziehung am Teil. Wir sahen schon, daß Einbildungskraft auch in aller Wissenschaft, zumal in der Philosophie anzutreffen sei. In ihr steckt das προβάλλειν, das Vorwärtstreiben. Der Glaube, der sich zum Wissen durchsetzt, bewegt sich in Symbolen. Das Symbol ist die Wahrheit in allem Irrtum noch. Der gebrochene Stab wird das Symbol für die Erkenntnis der Lichtbrechung. Die Kunst faßt den süßen, festen Kern der Wirklichkeit. Die Einbildung geht in alle mögliche Mannigfaltigkeit und packt jedes Einzelne von innen her.

So als *eigentlichstes Wirklichkeitsorgan* hat unsere klassische Dichtung die Kunst verstanden. Dazu gehört aber, daß der Realismus in idealistischer Objektivitätstheorie überwunden und positiv ersetzt wird. Dem Realisten ist die Kunst nicht eine Wirklichkeit solidester Art, sondern das bloße Nebenherspielen eines innermenschlichen Scheines, eine Stimmungsmache, eine Art Rausch, ein Illusionäres, bestenfalls ein Feiertag, eine Sonderveranstaltung, nicht die Grundlage

unseres Lebens überhaupt, unser täglich Brot in aller Wahrnehmung, in aller organischen Gestaltung schon.

Kunst kommt von „können". Sie ist das Können überhaupt, und was heißt Können? Das tun, was man soll und will. Das große Wort „du kannst, denn du sollst" besagt: in der unbedingt-synthetischen Einheit des Sollens begründet sich die Möglichkeit der Einheitsbeziehung in allem Unterschiede; in der Mannigfaltigkeit ist Einheit möglich, weil die Einheit unbedingt-synthetisches Sollen ist. Es ist das, was später als die religiöse Idee der Gnade erscheinen wird. Kunst hat so ihren Namen mit Recht, die symbolische Beziehung der Einheit in aller Mannigfaltigkeit, der Ganzheit am Teil ist in ihm ausgedrückt. So haben unsere großen Dichter die Kunst als das Himmelslicht in dieser Welt bezeichnet, sie sahen in der Kunst eben das „Können" im strengen Sinne überhaupt, die Vermittelung zwischen Glauben und Wissen, zwischen Religion und Ethos, zwischen Pflicht und Neigung, die Erfüllung des Lebens. Der Künstler war ihnen Seher, d. h. er erfaßt durch die Beziehung aller Dinge gerade in ihrer Besonderheit auf die Erlebnistiefe der Innerlichkeit ihren allgemeinen Zusammenhang, weil wir ja in unserer Erlebniseinheit vom Ganzen ergriffen sind, das alle Synthesen, alle Beziehung der Teile untereinander ermöglicht. So schaut der Künstler am Teil durch die Ganzheitsbeziehung den Allzusammenhang.

Wie man von diesem Verständnis der Kunst aus dazu kommen kann, die Religion, um sie vom Intellektualismus zu befreien, mit dem ästhetischen Wert zusammenzunehmen, erhellt ohne weiteres. Aber man darf doch darüber den Begründungszusammenhang zwischen Religion und Kunst nicht verkehren. Wird etwa die Religion mit der Kunst vereinerleit, wird die Kunst aus ihrer tiefen geheimen Begründung in der Religion gelöst und umgekehrt die Religion auf die Kunst zurückgeführt, so fällt gerade die Universalität und Unbedingtheit des persönlichen Lebens fort, so tritt der Realismus in seine Macht ein und wird die Kunst zum leeren illusionären Schein an der eigentlichen Wirklichkeit der absoluten Realität. Es ergibt sich der Ästhetizismus in dem Absterben der Einbildungskraft, der schöpferischen Erlebnistiefe, die im unbedingt Persönlichen der Religion ihren Grund hat. Der Ästhetizismus ist die Folge, wenn sich die Kunst von dem religiösen Erlebnisse löst, wenn man, statt das ästhetische Verhalten in der Religion zu begründen, umgekehrt das religiöse Erlebnis auf das ästhetische Verhalten zurückführen will. So eng und lebendig die Beziehung der Religion zum ästhetischen Werte ist, eine bloße Vereinerleiung mit ihm würde

die Religion und das Ästhetische zugleich auflösen und ins Illusionäre herabdrücken.

2. Auch in der Beziehung von Kunst und Religion liegen Schwierigkeiten, Gegensätzlichkeiten, Spannungen.

Die Kunst ist die unvermittelte Einheit von Welt und Ich, die im Gegenstand, in selbständiger Besonderheit lebende Seele und Ganzheitsbeziehung. Darin liegt zugleich auch die Bindung der Persönlichkeit, der Seele an die Welt, die Versenktheit in das Gegenständliche. Die Kunst ist sogar wesentlich diese Bindung, diese Versenkung. Das ist ihr Sinn. Sie bedarf überall gegenständlicher Anknüpfung und Erfüllung, Sättigung mit Wirklichkeit und Gegenständlichkeit, d. i. gerade die Kraft und die Aufgabe des „Ideals", der Einbildung.

Die Kunst ist Symbol, aber nicht Allegorie. Dies wird sie freilich im sog. Symbolismus, der ebenso eine Auflösung des Symboles bedeutet, wie der Intellektualismus des Erkennens und der Moralismus, wovon sogleich, des Ethos. Allegorie, d. h. das Anderssagen auf deutsch, geht von einem bloßen Gefühl, einer Stimmung aus und sucht dieses oder diese zu vergegenständlichen, zu veranschaulichen. Das Symbol aber geht immer von der Anschauung, vom wirklichen Erlebnis aus, erfährt am und im Gegenstande selbst die Ichbeziehung, die Ganzheitsbestimmung.

Diese Bindung der Kunst an die gegenständliche Welt, ihre Mannigfaltigkeit und Besonderheit, diese Versenkung in das Einzelne und darin Heraushebung des Einzelnen, die gerade ihre eigentliche Stärke und Aufgabe ist, kann die Kunst der Religion entfremden, kann sie als irreligiös erscheinen lassen, begründet zum mindesten eine Spannung gegenüber der Religion. Die Kunst nimmt alles Einzelne für sich. Es liegt eine große Zerstreutheit in aller Kunst, ein freies Spiel, in dem alles in seiner Besonderheit gefühlt und darin gerade ganz erlebt wird. Die Kunst lebt in dieser freien Besonderheitsgestaltung. Die Religion dagegen erscheint als eine Macht der Sammlung, der Vernichtung des Endlichen, des Besonderen. Die Kunst kann so leicht als sündhaft erscheinen, zumal in streng monotheistischen Religionen, was nach dem gegebenen Begriffsansatze der Sünde ohne weiteres verständlich ist. Sie scheint sich in ihrer gegenständlichen Bindung an das Einzelne zu verlieren, das Endliche schlechthin zu verselbständigen. Kunst wird immer „weltlich" sein, sie lebt im Besonderen und Bedingten, aber sie ergreift gerade darin, am Bedingten selbst das Unbedingte und schöpft darin die tiefste Wirklichkeit religiösen Lebens.

Gerade die Fähigkeit zu freiem Spiel hat doch nur die höchste Innigkeit der Sammlung, die nicht mehr mit dem Widerstand einer unauflöslichen Gegebenheit ringt. Das freie Spiel verliert sich, wenn es nur freies Spiel ist, gerade bei seiner stärksten Einbildsamkeit am wenigsten an die Gegenständlichkeit. Doch das ist eben mehr als menschlich. In der endlichen Beschränktheit und Bedingtheit unseres Wesens wird immer die Gefahr des Sichverlierens, der gegenständlichen Bindung sich ergeben oder eine wohlgemeinte blasse allegorische Leerheit. So entsteht die Spannung zwischen Religion und Kunst. Wieder begründet sie sich in einer Unzulänglichkeit hier oder dort. Sind beide das, was sie ihrem Sinne, ihrer Wertaufgabe nach sein sollen, in der Vollkraft der Innerlichkeit, dann sind sie eine zusammengehörige Lebenseinheit. Die Spannung, die nach den Bedingungen der Menschlichkeit immer bestehen wird, wird sich zur Gegensätzlichkeit, zur Entfremdung steigern, wenn die höchste künstlerische Spannkraft erschlafft oder der Schwung des religiösen Lebens nachläßt. Wenn so die Kraft, die Ergriffenheit auf der einen oder anderen Seite erlahmt, dann kommen Religion und Kunst nicht zusammen.

Was entsteht, wenn die Spannung sich zur Entfremdung steigert, ist bekannt genug. Auf der religiösen Seite entsteht die moralistische Enge des „M u c k e r t u m e s“. Das Muckertum ist ethische Gesetzesreligion, Moralismus der Religion, über dessen Begründung sogleich zu handeln sein wird. Dem, der dieses Muckertum nicht liebt, ist entgegenzuhalten, was als Gegenstück in dieser Entfremdung auf der anderen Seite steht, der Ästhetizismus, der von echter Kunst innerlich ebensoweit entfernt ist wie das Muckertum und dazu noch sonst unwertig und unkräftig ist. Immerhin gehört es zu den beklagenswerten Mißständen unseres religiösen und kirchlichen Lebens, daß Frömmigkeit und Geschmacklosigkeit einen natürlichen und schwer zu lösenden Bund geschlossen zu haben scheinen. Das ist nun einmal menschliche Schwäche und hat auch in seinem Ernst eine rührende Ehrwürdigkeit. Nur darf man diesen Zustand nicht für das richtige und notwendige Verhältnis von Kunst und Religion ansehen. Das ist dann doch ganz anders.

Auf der anderen Seite hat die innere Lösung von der Religion das Ästhetentum, den Ä s t h e t i z i s m u s zur Folge. Von ihm gilt dasselbe wie vom Intellektualismus, Moralismus, Eudämonismus, nämlich daß er eine Auflösung der Wertart ist, die so verselbständigt wird und auf die man dann die Religion ihrerseits zurückführen will. Der Ästhetizismus kommt zustande, indem die gegenständliche Bindung, die aller Kunst eigen ist, schlechthin überwiegt. Es fehlt an Einbildungs-

kraft im strengen Sinne, an Gestaltungskraft, an Durchdringung und Beseelung. Der Realismus und Naturalismus ist die Folge. Das Symbol wird zur bloßen Stimmung und zum Effekt. Der realistische Intellektualismus kommt herein, indem die Kunst als Abbildung, Nachahmung verstanden wird. Darin wird ihre Wahrheit und Gültigkeit gefunden, nicht in der symbolischen Ganzheitsbeziehung. Im Gefolge und unmittelbaren Zusammenhange mit dem Naturalismus tritt der Symbolismus, das Allegorische auf, die abstrakte, an den Gegenstand geheftete Stimmung und die peinlich durchsichtigen Absichtlichkeiten, die so leer bleiben, wie der Gegenstand undurchdrungen ist. Naturalismus und Symbolismus sind die Formen des Ästhetentums. Sie sind gewissermaßen der metaphysische Realismus in der Kunst, entsprechend dem Materialismus und Spiritualismus. „Verfeinert" sich das zum phänomenalistisch-positivistischen Realismus, so wird daraus der Impressionismus und Expressionismus, ähnlich dem Positivismus und dem subjektiven Idealismus, dem Solipsismus. In beiden fehlt das eigentlichste der Kunst, soweit sich die Virtuosität in der Beherrschung der künstlerischen Mittel auch ohne eigentliches künstlerisches Erleben treiben läßt und so sehr auch verhaltene Ahnungen echten Künstlertums sich in der einen oder anderen Art noch auswirken mögen. Die so von der Religion gelöste Kunst ist entseelt, die gegenständliche Bindung überwiegt, es fehlt ihr die schöpferische Einbildungs- und Gestaltungskraft, es fehlt ihr mit einem Worte der S t i l , wenn wir darunter eben die symbolische Ganzheit verstehen. Ästhetizismus hat Stillosigkeit zum Grunde, so sehr er gerade nach Stil ausschauen und streben und von Stil reden mag. Aller Stil bildet Individualität und Eigenart. Auch darin sehen wir wieder, wie die Ganzheitsbeziehung, das Unbedingte das Allerindividuellste ist. Eigenartige Ganzheit fehlt der von der Religion gelösten, dem religiösen Erlebnisse entfremdeten Kunst, und das ist der tiefste Grund der ästhetizistischen Stillosigkeit.

Hierin ist die Begründung und das Ergebnis der Spannung und Entfremdung von Kunst und Religion zu finden. Die Spannung ist unvermeidlich, so gewiß wir Menschen sind und unser Leben allüberall im Werden, Wachsen und Reifen ist. Auch hier braucht sie das innere Leben, die innere Einheitsbeziehung nicht zu sprengen, wenn diese nur tief genug geht und in die umfassende Weite des unbedingt Persönlichen hinabreicht. Gerade darin begründet sich dann das freie Spiel. Kunst und Religion müssen gerade um ihrer letzten inneren Beziehung willen in Selbständigkeit bleiben und in sich selbst aus ihrem eigenen Lebensgrunde heraus sich finden, wenn jede aus sich allein wird, was sie ihren

eigenen Lebensbedingungen nach sein soll. Die spezifisch sog. religiöse Kunst ist immer in der Gefahr, ins bloß Allegorische zu verfallen. Um so mehr, als die Religion zur Reinheit der Offenbarung vordringt und sich zum Persönlichen bildet, als das Wertsystem, das Kultursystem sich stärker gliedert und sich verselbständigt. Die religiösen Erlebnisse und Vorgänge sind dann nicht mehr unmittelbar künstlerisch zu gestalten. Sie sind dann vielmehr Quelle der künstlerischen Kraft, die sich an allem Gegenständlichen, an aller Wirklichkeit betätigt, aber nicht selbst Gegenstände der Kunst. Sie sind wie die Sonne im Rücken. Freilich haben wir auch überwältigendes Zeugnis, daß in ganz großem künstlerischen Vermögen auch die sog. religiöse Kunst das Allegorische überwindet und die letzte geheime Tiefe persönlichen Lebens zu gestalten vermag. Besonders wird das möglich sein in den Künsten, die der Art ihrer Ausdrucksmittel nach stärkerer Verinnerlichung fähig sind. Aber die Grenzen und Gefahren sind hier offenkundig, dergestalt, daß gute religiöse Meinung als Ersatz für echtes künstlerisches Vermögen angeboten wird. Der Religion ist wie mit der wissenschaftlichsten Wissenschaft so auch nur mit der künstlerischsten Kunst gedient, mit einer Kunst, die sich rein aus ästhetischer Notwendigkeit bildet und gerade darum zu religiösem Leben kommt, sich darin begründend und es auswirkend in aller Wirklichkeitsgestaltung. Auch hier gerade Einheit in und durch die Selbständigkeit, synthetische Einheit. Sonst ergibt sich die Gefahr der bloßen Allegorie oder des Naturalismus, in der das verhängnisvolle Spiel von leerer abstrakter Identität und ungestaltetem, wirrem, isoliertem Unterschiede wiederkehrt.

Die Nationalitätsreligion, die Religion der Weltversöhnung und Weltüberwindung, die Mystik in ihren tieferen Strebungen werden starke künstlerische Antriebe und Wirkungen auslösen und werden ein engeres Verhältnis zur Kunst haben. Die ethische Gesetzesreligion und alles, was dazu gehört und sich daraus ableitet, alles weiter, was nach Erlösung, nach bloßer Transzendenz und Weltverneinung neigt, wird der Kunst ferner stehen, sie grundsätzlich ablehnen oder schwächliche Absichtlichkeiten hervorbringen. Immer wird die starke Einheit des Lebensgefühls und der Lebensrichtung, die alle religiöse Erhebung bedeutet, die hochgespannte Sammlung auf das unbedingt-synthetische Persönliche schöpferische künstlerische Fähigkeiten hervorrufen, einen Stil, eine eigenartige Ganzheit bilden. Aus dieser Innigkeit unbedingt persönlichen Lebensgefühles wird immer in der Gliederung der Werttätigkeit die lebendige Kraft ausstrahlen. Aus der vorgetragenen Wertlehre ist sowohl die Spannung, die Entfremdung der Kunst gegenüber der Religion

zu verstehen wie ihre Begründung in ihr, dies, daß sie recht eigentlich die Sprache der Religion in aller geheimen Lebendigkeit des Symboles sei.

C. Religion und Sittlichkeit.

1. Der Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit ist ganz unmittelbar, innig, der am wenigsten lösbare unter allen Wertzusammenhängen. Am ethischen Werte hat das religiöse Erlebnis die nächste und engste Anknüpfung. Im Ethos als der Ichgemeinschaft ist das Persönliche rein für sich ohne die gegenständliche Bindung und Vermittelung wie beim theoretischen und ästhetischen Werte. Es ist die Erfahrung des unbedingt Persönlichen am Ethos, was es mit der Religion verbindet und zur Religion führt. Die allgemeingültige Bestimmung des individuellen Lebens, die Verbindung der besonderen Individuen zur Gemeinschaft ist nur möglich durch unbedingt-synthetische Persönlichkeit, die allererst die Individuen zu Individualitäten macht und sie zugleich in der Wurzel ihres Daseins in Gemeinschaft stellt. Das ethische Leben setzt überindividuelle persönliche Einheit in einem Sollen, eine Verbind-lichkeit, ein Verbindendes, Vergemeinschaftendes, ein unbedingt Synthetisches voraus. Das Ethos ist die Gemeinschaft der Persönlichkeiten, die Gewissensgemeinschaft, die in der synthetischen Einheit der unbedingten Persönlichkeit begründet ist. Je mehr das religiöse Leben in sein eigenes Grundproblem vordringt, die unbedingt-synthetische Icheinheit als Grund und Ziel des religiösen Lebens erfahren wird, je mehr die Religion Offenbarungsreligion wird, desto enger muß ihr Verhältnis zum Ethos werden. Der Fortschritt der Offenbarung ist notwendig Ethisierung der Religion, Herausarbeitung des rein Persönlichen und seines unbedingt-synthetischen Charakters als Ichgemeinschaft. Der entscheidende Schritt des religiösen Lebens von der bloßen Überwelt zur Innenwelt, von der Übernatur zum Geist, eben von der Transzendenzreligion zur Offenbarungsreligion ist Ethisierung der Religion, völlige Durchdringung von Religion und Ethos. Die Offenbarungsreligion ist wesentlich ethische Religion. Umgekehrt kommt das Ethos erst zu seiner Vollendung, zu seiner echten Begründung, zur Freiheit in der Offenbarungsreligion und ihrer Gottesgemeinschaft, durch die freie Persönlichkeit als ein synthetisch Unbedingtes in aller Besonderheit des Selbst möglich wird. Die enge Verbindung von Religion und

Ethos kommt im Sündenbegriff zum Ausdruck, in der Erfassung des Heiles als Sündenvergebung.

Die Sittlichkeit wird religiös, wenn und weil sie die ethische Anforderung, die ethische Verbindlichkeit als kategorisch, als ein überindividuelles Sollen, als unbedingt erlebt, als Ergriffensein von unbedingt-persönlicher Einheit, als Gewissen. Religiös ist das Ethos als unbedingtes Gebot, als Sollen. Als solches fordert es das religiöse Erlebnis als Behauptung dieses unbedingt Persönlichen im Gewissen. Ein unbedingt Persönliches kann nur behauptet werden, wenn die Persönlichkeit als das Unbedingte erfaßt wird. Das ist die Begründung des Ethos in der Religion.

Gewissensethik ist in ihrem Grunde Glaubensethik, religiöse Ethik. Will man die Religion umgekehrt auf das Ethos zurückführen, ohne die unbedingte Wertwirklichkeit der Persönlichkeit zu erfassen, so wird das Ethos eine Partikularität im Weltgeschehen, so steht die dinghafte Welt unüberwunden neben dem persönlichen Leben des Ethos fort. Es entsteht der Moralismus. Er liegt da vor, wo das persönliche Leben nicht als gestaltende Macht aller Wirklichkeit erfaßt wird, eben als das Unbedingte, sondern in aller Fremdheit eine an sich seiende Welt der Dinge behauptet wird. Der Realismus muß immer zu solcher moralistischen Verkümmerung der Religion führen und das ist zugleich zur Abschwächung und Auflösung des Ethos selbst. Ist die Persönlichkeit nicht als das Unbedingte erfaßt, so ist auch kein unbedingt-persönliches Leben, keine unbedingt-synthetische Ichgemeinschaft möglich. Überall wo die völlige Heterogeneität von Wissenschaft und Religion behauptet wird, also der Realismus unbehindert fortbesteht, da droht der Religion solche moralistische Verkümmerung und dem Ethos Auflösung im doppelten alsbald zu besprechenden Sinne.

Wird das Ethos aber in der unbedingten Wertwirklichkeit, im religiösen Erlebnisse begründet, wird so die ethische Persönlichkeit als das Unbedingte erfahren, so ergibt sich auch die allzeit tief empfundene Beziehung auf den Lebenswert. Im Glückstreben, im Selbstbehauptungs- und Selbsterhaltungstriebe, im Drange nach Vollendung steckt die Ahnung, das Gefühl einer dem Individuum eingeborenen Unbedingtheit, der Persönlichkeit als unbedingter Wertwirklichkeit. Das Glückstreben und der Vollendungsdrang des Menschen erhält sein Recht in dem religiösen Erlebnisse der unbedingten Wertwirklichkeit der Persönlichkeit. Glückseligkeit ist ja die Erhaltung und Bejahung der Persönlichkeit als des Unbedingten, die Gemeinschaft der unbedingten Persönlichkeit. In

der Begründung des Ethos in der Religion liegt auch die Beziehung zu diesem Lebensprobleme. Das uralte Problem von Ethos und Glückseligkeit, das sich in dem „Lohn"gedanken dann eine bestimmtere, nicht unmißverständliche und nicht sehr glückliche Gestalt gibt, kommt so zur Lösung. Die Verbindung von Ethos und Glückseligkeit wird auch in der Erhebung des Ethischen zum Religiösen begründet.

2. Dieses so allgemein bestimmte Verhältnis des Ethos als überindividuell-persönlicher Bestimmung des individuellen Lebens, als der Ichgemeinschaft zum religiösen Erlebnisse, zum Glauben, zum Ergriffensein von der Wertwirklichkeit der unbedingten Persönlichkeit schließt auch wieder Spannungen und Gegensätzlichkeiten ein, deren Darlegung das Wesen des Moralismus aufzeigt.

Das Eigentümliche an der Sittlichkeit gegenüber der Religion liegt nun darin: Das Ethos als Ichgemeinschaft, als Gewissensgemeinschaft erscheint um des synthetischen Charakters dieser Gemeinschaft willen als Forderung der anderen an uns. Weil das unbedingt Persönliche Gemeinschaft ist, darum tritt es an uns, die endlichen, selbst in der Besonderheit steckenden Wesen als Forderung der anderen heran, die dann das eigene Gewissen in Wirkung und Gegenwirkung zur Tätigkeit bringt. Das Ethos erscheint so als Altruismus, um seines synthetischen Gemeinschaftscharakters willen als Wirkung der anderen auf uns zur Gemeinschaft, zur Weckung des Gewissens. Alles Ethos wächst in der Tat durch und in der Gemeinschaft, aus dem zwingenden Bedürfnisse der Gemeinschaft, aus der durch unsere organische Natur von vornherein gegebenen Gemeinschaftsbeziehung, und zwar deswegen, weil es selber gemeinschaftsbegründend ist. Wird das Ethos der Religion gegenüber schlechthin verselbständigt, von der Religion gelöst, so tritt diese hervorgehobene Eigentümlichkeit des Ethischen einseitig heraus, so hält man sich an diese Vermittlung und Erfüllung der wahren Ichgemeinschaft durch den Altruismus, durch die Anforderungen und Ansprüche der anderen. Der Altruismus gilt als das schlechthin Ethische, ohne daß man die Begründung erkennt, durch die er in der Tat diese genetische Funktion, diese Aufgabe weckender Vermittlung hat.

Altruismus besagt Förderung des Wohles der anderen. Nun ist aber gar nicht einzusehen, warum das Wohl der anderen mir mehr als mein eigenes gelten soll. Wäre das partikular-individuelle Wohl der Einzelnen als solcher der sittliche Zweck, so ist völlig unerfindlich, warum das Wohl von B und C, die ohnehin noch ganz geringwertige Menschen sein können, mir mehr gelten soll als das von A, von mir. Und doch empfinden wir den Altruismus als so stark ethisch. Er hat vielmehr in

dem Negativen seinen Sinn, in dem „nicht das eigene Einzelwohl, nicht die bloße isolierte Gesondertheit". Dafür sagt man: also das des anderen, und meint doch nur die Hingabe, die Aufgabe des eigenen Selbst. Am Altruismus ist nicht das Wohl der anderen der sittliche Zweck, sondern die Hingabe der eigenen Besonderheit, dies Negative, die Überwindung des bloß Besonderen in mir. Es ist das Streben zum Unbedingt-Persönlichen, das darin liegt, das Werden der überindividuellen unbedingten Einheit in mir durch Überwindung der bloßen Besonderheit, die im Egoismus, in der Selbstischkeit, in der Selbstsucht steckt. Der Altruismus hat nur Sinn als diese negative Entstehung, als die vorbereitende Form des Unbedingt-Persönlichen, das in seinem synthetischen Charakter Gemeinschaft im Gewissen ist. Wird der Altruismus so in dem Unbedingt-Persönlichen als die Verbundenheit des Gewissens, als Ichgemeinschaft begründet, so wird er zur Nächstenliebe. In der Nächstenliebe drückt sich die überindividuelle Gemeinschaft gegenüber dem bloßen Altruismus aus. Die unbedingt-synthetische Gemeinschaft bekundet sich darin, daß jeder andere ein Nächster ist. Der andere hat also Wert für mich aus demselben Grunde, aus dem ich selber wertvoll bin, nämlich als Glied der Gemeinschaft, als das Unbedingte in sich als Persönlichkeit enthaltend. Und gerade der andere als anderer hat für mich diesen Wert, weil so das Synthetische, das wahrhaft Unbedingte der Gemeinschaft zum Ausdruck kommt. In der Verbundenheit, der Liebe zum anderen als anderen, der Nächstenliebe, haben wir das eigentlich Synthetisch-Unbedingte der Gemeinschaft und Persönlichkeit.

Das ist die Problematik des Altruismus. Der Altruismus wird sinnlos, wenn man das Ethos von der Religion löst, er erfüllt seinen Sinn positiv als Nächstenliebe, wenn man ihn in dem Unbedingt-Persönlichen begründet. Dann zeigt sich in ihm das Eigentümliche des ethischen Wertes als Ichgemeinschaft. Das von der Religion gelöste Ethos ist bloßer an sich sinnloser Altruismus, bloße Selbstlosigkeit, wird aber eben damit in sich haltlos.

Die Spannungen und Gegensätzlichkeiten von Ethos und Religion begründen sich ebenso, wie das beim theoretischen und ästhetischen Werte gezeigt wurde, in Unzulänglichkeiten hier wie dort. Besonders gern kritisiert man die Religion ethisch, indem man von den Gesichtspunkten eines gereiften Ethos aus die Religion der primitiven Stufe, in der man ja nach der hervorgehobenen Zweideutigkeit das ursprünglich Religiöse zu finden glaubt, betrachtet, so etwa auch noch volkstümliche Überlebsel älterer religiöser Stufen an der Offenbarungsreligion. Hierbei sagt man auch, die Religion sei amoralisch, im Hinblick wieder auf die stark durch

den Lebenswert bestimmte primitive Religion. Gegenüber der Umdeutung der Religion in das Ethos überhaupt hat dieser Hinweis sogar sein Recht. Nicht nur, daß die Religion ja auch an alle anderen Wertgebiete anknüpft und sie begründet, sie ist auch mehr und anderes noch als jede dieser Wertarten. Gegenüber moralistischer Einengung der Religion also hat diese Kritik recht, so sehr sie im übrigen fehlgeht, besonders in dem Mißverhältnisse, in dem die Gesichtspunkte der Kritik zu dem Beurteilten stehen, dort die reife Gestalt, hier der primitive Ansatz. Daß die Religion niedriger Stufe den ethischen Anforderungen vielfach nicht genügt und daß ein verfeinerter und vertiefter Sinn sich von mancherlei Überlebseln dieser Art unbefriedigt und abgestoßen fühlt, ist eine Selbstverständlichkeit, die man doch aber nicht etwa im Ernst zu einer Gegensätzlichkeit von Religion und Ethos überhaupt erweitern könnte. Dazu käme man doch nur durch jene Zweideutigkeit, die in der primitiven Religion die ursprüngliche Eigenart der Religion überhaupt erkennen will.

Aber die Gegensätzlichkeit des Ethos zur Religion verdichtet sich doch auch zu ganz bestimmten allgemein gemachten E i n w ä n d e n, die aus gewissen Richtungen ethischer Theorie, aber auch aus bestimmten ethischen Beweggründen stammen. Das Erstaunliche dabei ist, daß der Religion geradezu Entgegengesetztes zum Vorwurfe gemacht wird. Die eine Richtung wirft ihr Eudämonismus und Heteronomie vor, den „Lohngedanken“, dies, daß man sich von einem fremden Willen abhängig wisse, dem man um Lohn gleichsam diene. Dagegen sei das Ethos autonom und geschehe im ethischen Verhalten das Gute rein um des Guten willen. Die andere Richtung wirft der Religion vor, daß sie eine ursprünglich ethische Bindung im Gewissen, in unbedingtem Persönlichkeitserlebnisse behaupte, während doch alles Ethos aus wohlverstandenem Interesse in der bloßen Wechselbeziehung der Einzelnen abzuleiten sei. Beides ergibt die Forderung einer religionslosen Moral, einer Ersetzung der Religion durch ein solches in sich unabhängiges selbständiges Ethos, das notwendigerweise dann den Weg zum sog. sozialen Altruismus nimmt.

Die beiden Richtungen auf dem Gebiete des Ethos, die sich in solchen Vorwürfen auswirken, entsprechen genau dem Gegensatze und dem Verhältnisse von Metaphysik und Positivismus auf dem Gebiete des theoretischen Wertes. Es ist der realistische Grundirrtum, der in ihnen steckt und sich auch hier ausdrückt. Wir können so auch von einer m e t a p h y s i s c h e n und einer e m p i r i s t i s c h - p o s i t i v i s t i s c h e n R i c h t u n g d e s E t h o s sprechen und haben auch hier in der k r i -

lischen Ethik eine Überwindung dieser Einseitigkeit, die dann auch das rechte Verhältnis zur Religion erschließt.

Die empiristische Richtung der Ethik ist Eudämonismus und Utilitarismus. Alles ethische Verhalten wird aus dem Selbsterhaltungstrieb, aus dem wohlverstandenen Interesse abgeleitet, als weitsichtigerer, klügerer Egoismus begründet. Der moralische Unterschied unserer Handlungen, ob sie als böse oder gut beurteilt werden, wird durch die dauernden und regelmäßigen üblen oder angenehmen Folgen bestimmt, durch die Gegenwirkungen der Umwelt, der anderen. Wir billigen schließlich an uns selbst diejenigen Handlungen, die wir in unserem Interesse an anderen zu billigen uns gewöhnt haben. Der Weisheitsspruch: „was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem anderen zu," schließt diese ethischen Beweggründe auf. Mein eigenes Wohl fördere ich am sichersten und dauerhaftesten, wenn ich so die anderen anerkenne. Nur dann ist Zusammenleben, Gesellschaft möglich. Gesellschaft aber ist unser Vorteil, ein ungeheurer Vorteil für uns, ohne sie könnten wir überhaupt nicht bestehen. Ethisches Verhalten als solches Anerkennen der anderen auf gleichem Fuße mit uns selber ist die Bedingung der Möglichkeit der Gesellschaft, damit auch ein gewaltiger Vorteil für uns. Ethisches Verhalten ist das für die Erhaltung der Gesellschaft Notwendige. Aus wohlverstandenem Interesse, aus Selbsterhaltungstrieb sind alle moralischen und gesellschaftlichen Erscheinungen abzuleiten. Der überlegene Vorteil des Lebens in der Gesellschaft ist der wahre ethische Beweggrund. Diese Auffassung des Ethos sieht auf den Nutzen, auf den Erfolg der Handlungen, sie macht zur Grundlage des Ethos den Empfang von Gütern und Übeln, d. h. Lohn und Strafe als die nützliche oder schädliche Rückwirkung der anderen in der Gesellschaft, d. h. das Gebot und die Äußerung eines fremden Willens. Ich verhalte mich ethisch, um dadurch die anderen zu den von mir erwünschten Gegenwirkungen zu bewegen und das Zusammenleben zu ermöglichen, das für mich ein überwältigender Vorteil ist. Hier haben wir also Eudämonismus und Heteronomie, Bestimmung durch einen fremden Willen und Lohngedanken, Vorteil- und Nützlichkeitsabsicht. Es ergibt sich aus diesen Erwägungen der sog. soziale Gedanke von der größtmöglichen Wohlfahrt aller oder der größten Zahl. Dadurch ist das eigene Gedeihen am besten, sichersten und dauerhaftesten begründet. Der sog. sozialeudämonistische Gedanke, der leicht aus tieferer ethischer Empfindung sich als Altruismus gibt, ist die ethische Idee dieses Standpunktes. Das Einzelwohl als solches bleibt das ethische Ziel. Das Leben im Sinne des Einzeldaseins gilt als das höchste Gut. Die schwach-

mütige Überschätzung individueller Wohlfahrt ist die Folge. Die realistisch-positivistische Zersplitterung und Zerstreuung der Wirklichkeit zeigt sich hierbei als der soziale Atomismus, als die Behauptung der atomistisch gedachten Einzelnen als der absoluten sozialen Substanzen.

Was an diesem Standpunkt etwa berechtigt sein möchte, ist schon als die Eigentümlichkeit des Ethischen hervorgehoben worden. Weil das unbedingte Icherlebnis Gemeinschaft begründet, darum kann es auch umgekehrt für das endliche Bewußtsein durch die Anforderung der anderen erwachsen, mit denen das Subjekt nach den Bedingungen seines organischen Lebens zusammengehört. Ein genetisches Motiv wird so einseitig herausgehoben und darüber seine Begründung und das Ziel des Ganzen übersehen. Darum erfolgt hier mit Recht Lösung von der Religion, Abwehr gegen die Religion, die ja ein unbedingt-überindividuelles Persönliches bekundet. Wie windig es mit dieser Theorie bestellt ist, ist seit alters erprobt worden und kann immer wieder erprobt werden, indem man einen ihrer Vertreter fragt, ob er wirklich nicht stehle, weil er fürchte, entdeckt zu werden und Schaden zu erleiden, der größer ist als der Vorteil, den das Stehlen gewährt, und ob er wirklich nicht lüge, weil er sonst Nachteile für seine Person befürchte, ob er Stehlen und Lügen für ein an sich mögliches Verhalten halte, wenn anders nur Gesellschaft möglich wäre. Eine Leugnung ursprünglicher Bindung in der Erlebniseinheit des Gewissens wird so ständig ad absurdum geführt. Freilich kann und muß durchaus zugegeben werden, daß sich Gewissensweckung durch Anforderungen der Gemeinschaft und Gegenwirkung der anderen vollzieht, besonders natürlich durch Vorbild und Erziehung. Die überwältigende Erfahrung des Wertwiderstreites auch gerade auf dem Gebiete des Lebenswertes zeigt zudem die Nichtigkeit dieses ethischen Prinzipes der individuellen Wohlfahrt jedem auf, auch dem, den utopistische Vorstellungen von Zivilisationsfortschritt blind gemacht haben. Außerdem ist die Frage zu stellen, warum denn gerade das ethische Verhalten zur Aufrechterhaltung des Zusammenlebens notwendig sei. Die Antwort kann doch nur sein: weil es gemeinschaftbildend, d. h. unbedingt synthetisch ist, womit dann schon der ganze individualistische Atomismus dieses Standpunktes verlassen ist.

Die metaphysische Ethik leugnet den Eudämonismus, den „Lohngedanken" und die Heteronomie, die Bestimmung durch Gegenwirkung eines fremden Willens. Sie geht von der inneren Erlebniseinheit des Subjektes aus. Aber sie faßt diese metaphysisch als abstrakte Identität des absoluten Selbst. Es ist das negative Festhalten der abstrakten Identität, wie es bei der Transzendenzreligion dargelegt wurde.

Es ist die Ethik der ἀταραξία, der ἀπαθία, der ἐποχή, der „Selbstlosigkeit“ als Abtötung der Begierden, der Askese als Ausrottung der Triebe und Ablehnung des Glückstrebens und des Lebensdranges. Jeder steht so auf sich, in dieser abstrakten Identität des Absoluten. Das soll Autonomie sein. Jeder erlöst sich selbst, macht sich frei in solcher Abtötung. Den Ansprüchen der anderen setzt der Selbstlose nichts mehr entgegen. Sie gelten ungehindert. Er dient ihnen, er widersteht nicht, er verlangt nichts für sich. Für tiefere ethische Naturen setzt hier wieder der Altruismus ein, obwohl es sinnlos ist, wenn das Heil in der Abtötung der Begierden und des Glückstrebens liegt, dem anderen noch seine Wünsche, Neigungen und Bedürftigkeiten zu erfüllen. Das ist die metaphysische Ethik der autonomen Selbstlosigkeit.

Nun ist aber, das ist bei der Transzendenzreligion als deren Unseligkeit und bei der Behandlung des Realismus dargelegt, die abstrakte Identität des Absoluten gerade der isolierte Unterschied, die Selbstlosigkeit gerade die höchste Selbstischkeit. Der Zustand der Apathie soll ja auch der des höchsten Glückes sein. Das Loskommenwollen vom Leide, das hier das Höchste ist, ist ja auch Eudämonismus, wenn auch gleichsam mit negativem Vorzeichen. Es ist dieselbe Überschätzung des Endlichen, des Leides, die in der positivistischen Ethik liegt, dieser Schwach- und Weichmut, diese Wehleidigkeit. Die „Selbstlosigkeit“ kommt nicht vom Selbste los, sie ist nicht zu verwechseln mit der wahren Liebe, die befreit. Die Autonomie ist hier nur die Absolutheit, die Verabsolutierung des Subjektes. Diese metaphysische Ethik kann wenigstens mit dem seichten Illusionismus der utilitaristischen Wohlfahrtsethik aufräumen. Sie sucht wenigstens in ihrem Absoluten ein Unbedingtes, auch wenn sie es verfehlt. Die Ethik der Selbsterlösung, der Selbstbefreiung soll hier die Religion ersetzen.

Von diesem metaphysischen Typus, der in der neuzeitlichen abendländischen Welt spärlicher aufgetreten ist, — der breite Strom ist der als sozialer Altruismus aufgemachte Eudämonismus und Utilitarismus, — lebt auch noch ein Rest in der Ethik Kants oder vielmehr derer, die an ihn anknüpfen und von da aus die religiöse Ethik kritisieren. Kant selbst ist im Prinzipe darüber hinaus, weil er ja die unbedingt-synthetische Persönlichkeit gegenüber der abstrakten Identität des Absoluten und des Selbst gewonnen hat.

Die Kantische Ethik ist Gesinnungs- und Gewissensethik, d. h. sie lehrt ursprüngliche Bestimmung durch ein unbedingtes Sollen. Die unbedingte Erlebniseinheit des Gewissens bezeugt dieses Sollen. Sie ist Freiheit. Frei bin ich, weil ich soll, und ich soll, weil ich frei

bin. Ethisch verhalte ich mich, wenn mein Handeln allein durch die Achtung vor dem Sollen bestimmt ist, wenn ich meinem Gewissen folge, aus der Gültigkeit der Gesinnung handle, nicht einem fremden Willen, welcher es auch sei, diene um eines Vorteiles willen, der mir daraus erwachsen könnte. „Der eine fragt, was kommt danach, der andere, was ist recht, und dadurch unterscheidet sich der Freie von dem Knecht." Von da aus ist nun die ethische Gesetzesreligion des Judentums zu kritisieren, sofern sie auch im Christentum und besonders in der Heranbildung der Generationen nachwirkt. Der Gesetzgeber ist nicht ein fremder Wille, sondern in meiner eigenen Brust. Das ist hier Autonomie.

Wenn man nun aber meint, damit sei die Religion als solche getroffen, so irrt man sehr. Es ist damit nur die Idee der synthetischen Ichgemeinschaft, religiös gesprochen der Gottesgemeinschaft ausgedrückt und der eigentliche Sinn der Religion erst erschlossen. Autonomie in echtem kantischen Sinne ist Erlebnis der unbedingten Persönlichkeit, welches das Gewissen bedeutet, der Gottesgemeinschaft. Das selbsterlebte Sollen, die unbedingt synthetische Einheit in aller Besonderheit des Selbst ist Autonomie. In der so verstandenen Autonomie ist freilich immer auch ein heteronomes Moment eingeschlossen. In der Unbedingtheit, in der überindividuellen Einheit des Gewissens liegt stets ein Jenseits des endlichen Subjektes als eines endlichen. In allem Sollen liegt eine „Heteronomie". Nur daß das Subjekt als Ich, als Persönlichkeit dieses Unbedingte in sich selber erlebt, daß dieses Unbedingte gerade Einheit in aller Besonderheit ist. Das heteronome Moment an aller recht als Ichgemeinschaft verstandenen Autonomie kommt deutlich im Gegensatze von Pflicht und Neigung, den Kant ja gerade aufs lebhafteste heraushebt, zum Ausdruck. Die Autonomie als Freiheit, als unbedingtes Persönlichkeitserlebnis der Gottesgemeinschaft ist weder bloße Autonomie noch bloße Heteronomie, sondern beides in einem, eben als unbedingte synthetische Einheit in aller Besonderheit. Wenn Kant besonders von der Autonomie redet, so geschieht das deshalb, weil dieses Moment erst einmal entschieden begriffen werden mußte gegenüber der bloßen Heteronomie, die er vorfand, das Gewissen, die Gesinnung, mit einem Worte die Freiheit. Sobald man das fremde Wort Autonomie durch Freiheit ersetzt, ist alles mögliche Mißverständnis ausgeschlossen. Kants Autonomie ist in Wahrheit als Freiheit der Gottesgemeinschaft im selbsterlebten Sollen, im Gewissen zu verstehen. Die Autonomie ist nicht die Isoliertheit des Absoluten, sondern die Gemeinschaft des Unbedingten.

Nimmt man Kants Autonomie nicht in diesem Sinne, sondern als bloße Autonomie, als Absolutheit, wozu ja gewiß Neigung auch bei Kant selbst besteht, so ist das eben ein Rest des metaphysischen Ethos, des unüberwundenen Realismus. Man nimmt dann die Erlebniseinheit wieder nur als bloße abstrakte Identität, nicht als synthetische Persönlichkeit. Und diese Fassung der Autonomie als Absolutheit macht dann gerade aus ihr wieder Heteronomie, nämlich in dem dann unlösbaren Zwiespalte von Pflicht und Neigung. Es ist eine innere Heteronomie des Subjektes. Der Gesetzgeber in der eigenen Brust ist dann Selbstentfremdung. Statt daß es zur Gewissensgemeinschaft kommt, wird der Zwiespalt in dem Subjekte selbst absolut und endgültig gemacht. Ich bin dann auch Knecht, nur meiner selbst, es ist schlimmste Knechtschaft, Knechtssinn von innen her, der nicht vom Selbste loskommt, der als die Unseligkeit der Transzendenzreligion aufgezeigt wurde. Das ergibt dann wieder Abtötung der Begierden, Unterdrückung, Vergewaltigung der Triebe, der lebendigen inneren Regung.

Die Autonomie im echten Sinne ist als Versöhnung von Pflicht und Neigung durch den Zwiespalt hindurch zu verstehen, als die Aufhebung des gesetzlichen Standpunktes überhaupt, als die Überwindung des Wertwiderstreites in der synthetisch-unbedingten Ichgemeinschaft und der Einordnung in sie. So hat Schiller Kant positiv verstanden, so die anderen echten Kantianer. Nicht die Begierden ausrotten, sondern sie bilden und ordnen, sie organisieren durch selbsterlebtes Sollen, durch freien Willen, ist die Aufgabe. Mächtige Begierden, sagt man dann, sind die Fittiche zu allen großen Taten. Nichts Großes ist ohne Leidenschaft vollbracht worden. Ein Mensch ohne diese Leidenschaft, ohne Stärke des Triebes und der Begierde ist ohne Leben und zu nichts nütze. Freilich durch jenen Zwiespalt muß der Mensch als ethische Persönlichkeit hindurch. Das ist eben die Heteronomie, die in allem überindividuellen Sollen eingeschlossen ist. Nur bleibt es bei diesem Zwiespalt nicht endgültig, darf er nicht zur Unauflöslichkeit verhärtet werden. Die bloße Autonomie als Absolutheit des Subjektes wird gerade zur Heteronomie dieses dann unauflöslichen Zwiespaltes. Wer die Heteronomie schlechthin verwirft, verfällt ihr. Wer sie anerkennt, überwindet sie in der Lösung des Zwiespaltes von Pflicht und Neigung in der erfüllten unbedingt-synthetischen Gewissensgemeinschaft. Die Heteronomie ist der Zustand der bloßen Gesetzlichkeit, der Legalität, der gegenüber das Besondere nur unterdrückt wird, aber undurchdrungen und unaufgehoben bleibt.

Nun ist genau zu sagen, was Moralismus ist. Es ist dieser

Standpunkt der bloßen Gesetzlichkeit, bei dem das Besondere unaufgelöst und undurchdrungen ist. Ob diese Gesetzlichkeit nur äußerlich durch die Gegenwirkung der anderen und Anpassung an sie auferlegt ist oder durch die Zerrissenheit, in der die Autonomie als Absolutheit zur Heteronomie wird, besteht, ist einerlei. Bei der Einschränkung nur von außen, durch die Gegenwirkung eines fremden Willens bleibe ich im Grunde das absolute Selbst, und ebenso im unaufgelösten Zwiespalt von Pflicht und Neigung. Für den Moralismus ist die Erlebniseinheit des Subjektes nicht gestaltendes, unbedingt-synthetisches Prinzip überhaupt, er deutet sie realistisch in die Absolutheit des Selbst, der abstrakten Identität um, die dann notwendig in isolierten Unterschied umschlägt oder sich in dem unaufgelösten Hin und Her von einem zum andern bewegt. Dies letztere stellt sich als der unselige Zwiespalt von Pflicht und Neigung dar. Dagegen ist die wahre Autonomie Begründung des Ethos in dem religiösen Grunderlebnisse der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit, der Gottesgemeinschaft, die als durchdringende, durchgreifende, apperzipierende Einheit das Endliche versöhnt. Schiller zeigte diese religiöse Lösung in der Form des Ästhetischen auf, in dem sich die symbolische Beziehung jedes Endlichen zum Ganzen betätigt. Er konnte so das Ästhetische als Versöhnung von Pflicht und Neigung, als Freiheit in der Erscheinung anbieten, gemeint war damit die Zurückführung und Begründung des Ethischen in dem religiösen Erlebnisse, als dessen Auswirkung ja nur auch das Eigentümliche des ästhetischen Wertes zu verstehen ist. Alle Kritik bloßer Gesetzlichkeit ist ein Drängen auf Begründung des Ethos in der Religion. Gerade die Erfahrung des unbedingt synthetischen Sollens aber wird umgekehrt die wahre und notwendige Bedeutung der Gesetzlichkeit zur Brechung der unaufgelösten Endlichkeit hervorheben und darin dann auch die große sittliche Aufgabe und Leistung der Rechtsordnung, der gesicherten Einordnung des endlichen Subjektes in ein sittliches Ganzes begründen. Freiheit bleibt Verbundenheit, Gebundenheit und Gehaltensein in unbedingt-synthetischer Einheit.

Die religionslose Moral des Moralismus, die umgekehrt die Religion auf das Ethos zurückführen möchte, statt dieses in jener zu begründen, löst das Ethos zur bloßen Gesetzlichkeit auf, die in sich scheitert und nicht zum Ziele und zur Erfüllung kommt.

Der Moralismus kleidet sich auch in die Form der guten bloßen Absicht, richtiger der guten Meinung. Das ist auch die Leerheit des bloß negativ „selbstlosen" Subjektes, die gerade zu größter Eitelkeit und Selbstigkeit führen kann. Das ist das Fehlen der wahren gestaltenden Durchdringung der Wirklichkeit, der Bindung des

Subjektes an die Anforderungen der Wirklichkeit zur Wirkung in ihr. Es ist mit der guten Absicht und Meinung wie mit dem Irrtum. Der Irrtum bleibt Irrtum, auch wenn er aus dem Drange zur Wahrheit entsteht. Es ist unsittlich, sich auf die bloße gute Absicht zurückzuziehen. Der gute Wille ist viel mehr als bloße gute Absicht, er anerkennt die Verpflichtung zur wirklichen Durchdringung und weiß, daß es zur Sittlichkeit nicht genügt, das Gute nur beabsichtigt zu haben, daß Bewährung und Vollbringen nottut und daß ihre Verfehlung zur Schuld wird. Das ist Verantwortung. Ich kann in guter Meinung unverantwortlich und darum gerade unsittlich handeln. Hier setzt das religiöse Problem der Sündenvergebung ein, die mehr und etwas ganz anderes ist als Rechtfertigung auf Grund der guten Meinung und Absicht, also auf Grund einer noch immer festgehaltenen Vortrefflichkeit. Das wahre Ethos stellt die Forderung auf: du kannst, denn du sollst, d. h. du bist verantwortlich. Für die verfehlte Bewährung gibt es noch eine andere Lösung als den bequemen Rückzug auf die gute Absicht. Wie in dem Irrtum das Weitertreibende, das Problem liegt, so in der verfehlten Bewährung und Vollbringung die Aufforderung zur völligen Hingabe an die Unbedingtheit des Sollens und die höchste Steigerung der Verpflichtung. Der Rückzug auf die bloße gute Absicht ist die Abwendung der religionslosen Moral von der religiösen Entscheidung, von der religiösen Überwindung des Wertwiderstreites. Wenn ich sittlich handle, bin ich verantwortlich. Sage ich, ich lehne hierfür die Verantwortung ab, dann heißt das, ich bin nach meinem Gewissen nicht verpflichtet, hier zu handeln. Hier hat das Gewissen zu entscheiden. Wenn ich mich aber einsetze, dann habe ich die Verantwortung für Scheitern und Gelingen. Es ist ein moralistischer Schwachmut, sich an den Trümmern seines pflichtmäßigen Werkes zu rechtfertigen, ich habe es gut gemeint.

Es bleibt übrig die Frage des „Eudämonismus“, das Problem von Ethos und Glückseligkeit, der „Lohngedanke“. Ethisches Verhalten wird „belohnt“, d. h. im Ethos selbst begründet sich der Anspruch des Endlichen auf Erhaltung in der Gemeinschaft, auf Glückseligkeit, auf Seligkeit als Gemeinschaft der unbedingten Persönlichkeit, die in dieser begründet ist und in dieser alles durchdringt. Das Ethos verlangt das Gute um des Guten willen, aber im Guten selbst liegt die Glückseligkeit eingeschlossen, weil es synthetische Ichgemeinschaft, Gottesgemeinschaft ist. Wer das Gute um des Lohnes willen tut, weiß überhaupt noch nicht, was gut ist. Aber im Guten, im ethischen Werte selbst ist die Glückseligkeit gesetzt. Die Verbindung von Ethos und Glückseligkeit begründet sich so in der un-

bedingt-synthetischen Persönlichkeit, in Gott, im göttlichen Liebeswillen. So geht auch Kant den Weg vom Ethos zur Religion. Der „Lohngedanke“ ist einfach der Heilsgedanke. Weil der Moralismus die durchdringende unbedingt-synthetische Persönlichkeit, den Geist nicht kennt, darum macht er daraus den utilitaristischen Eudämonismus, auch in der Form des Jenseitseudämonismus mit seiner ungebrochenen, unaufgelösten Besonderheit und Endlichkeit, seinem absoluten Selbst. Der Lohngedanke, der Anlaß zum kritischen Einwand gegen die Religion gibt, kommt nur erst durch das moralistische Mißverständnis und die moralistische Verfälschung der Heilsidee zustande.

Die Kritik des Ethos an der Religion muß nur dazu dienen, auch von diesem Wertgebiete aus den eigentlichen Sinn des religiösen Erlebnisses gegenüber unzulänglichen Gestaltungen zu erschließen und darin dann das wahre Ethos zu begründen, nämlich die Autonomie als Freiheit der Gottesgemeinschaft, in der sich auch die Versöhnung von Pflicht und Neigung vollzieht. Darüber hinaus erhebt sich dann die Frage von Sollen und Können, von der Überwindung des Wertwiderstreites, der Sündenvergebung und Rechtfertigung. Hier kommen wir schon überall auf den Boden der religiösen Idee selbst. Der kategorische Imperativ, das Sollen als Unbedingtes ist wie die Apperzeption ursprünglich fromme Gesinnung, Glaubenserlebnis, und die Selbstgewißheit des Guten, des Ethischen als der unbedingten Persönlichkeit in aller Wertwirklichkeit ist der Weg vom Ethos zur Religion.

D. Religion und Kultur überhaupt (Lebensgestaltung).

1. Kultur war der Inbegriff der Wertverwirklichung, der Inbegriff der Wertarten und Wertgebiete in ihrer Durchbildung zu aller Wirklichkeit. Das Verhältnis der Religion zur Kultur besteht in der Zusammenfassung dessen, was von ihren Beziehungen zu den einzelnen Wertgebieten gilt.

Religion ist nicht mit Kultur zu vereinerleien oder auf Kultur zurückzuführen, so wenig wie mit einer oder auf eine der Wertarten, aber sie ist letzter Grund und Ziel der Kultur, weil sie Ursprung, Grund und Ziel alles Werterlebens, aller Wertbetätigung ist, weil sie das Grundproblem aller Werterfahrung, den Wertwiderstreit löst. Eine religionslose Kultur ist ebenso letztlich unmöglich, wie eine kulturlose Religion

eine entscheidende Verkürzung des religiösen Lebens in sich selbst bedeuten würde. Eine religionslose Kultur würde in sich haltlos werden und sich auflösen, wie jede Wertart, wenn sie von der Religion gelöst wird. Ein kulturloses religiöses Leben müßte seine eigene Unbedingtheit als unerträglich gehemmt und beschränkt empfinden und sich gegen die Kultur wenden, die ihre Auswirkung hindert, ihrer Anforderung sich nicht fügt. Die Religion ist an sich weder kulturfeindlich, noch ist sie neutral, gleichgültig gegenüber der Kultur. Sie begründet alle Kultur im unbedingten Werterlebnisse, im Wertstreben, in dem Ergriffensein von der unbedingten Persönlichkeit, sie vollzieht in der Kultur das Sollen, das sie erlebt, dieses Unbedingte, das sich in ihr erschließt und durchsetzt. Sie begründet alle Kultur, sie übt Wertkritik an aller Kultur, sie ist ihrem Sinne nach über alle Wertverwirklichung der Kultur in unbedingtem Glaubenserlebnisse, das Anfang und Ziel ist, von vornherein hinaus. Das ist die Funktion des Heiligen gegenüber allem Kulturellen.

Es sind Spannungen und Gegensätzlichkeiten zwischen Kultur und Religion möglich wie auf allen einzelnen Wertgebieten. Diese Spannungen werden immer, da wir Menschen sind, die Regel sein, so gewiß alle Kultur im Prozesse, im Werden und Widerstreit ist, Geschichte ist. Die Religion wird immer ihre Wertbegründung und Wertanforderung gegenüber der Kultur geltend machen als das unbedingte Persönlichkeitserlebnis, in dem sich alle Wertverwirklichung der Kultur erst ermöglicht. Die Kultur dient der Religion als Durchsetzung ihres unbedingten Werterlebnisses, als Innewerden dieses unbedingten Persönlichkeitswertes an aller Wirklichkeit und Gegenständlichkeit, an aller Besonderheit und Endlichkeit, sie dient der Religion auch in aller Gegensätzlichkeit und Spannung, durch die gerade die Unbedingtheit des religiösen Lebens für das endliche Subjekt immer neu erschlossen wird.

Die *Religion* ist das *Ziel aller Kultur*, Richtmaß aller Kultur. Die Kultur ist umfassende Wertverwirklichung, die nur möglich ist, weil die Persönlichkeit als unbedingte Wertwirklichkeit alles Gegenständliche in sich begründet, enthält und durchdringt. Die Möglichkeit der Kultur, des Wertstrebens und der Wertverwirklichung überhaupt ist der Selbsterweis der Religion, der unbedingten Wertwirklichkeit der Persönlichkeit, der Gotteserfahrung. Die Religion ist in der Gewißheit ihres Gotteserlebnisses über alle Kultur hinaus. Sie ist mehr als alle Kultur, sie ist Geist, heiliger Geist. Sie treibt weiter. Sie löst die Gegensätzlichkeiten des Kulturlebens in einem letzten Frieden, in einer Überwindung des Wertwiderstreites. Der religiöse Glaube als die Funktion der in der unbedingt-synthetischen Ichgemeinschaft, in der

Gottesgemeinschaft gegründeten freien Persönlichkeit ist die Vollendung und das Ziel aller Kultur. Das ist die Gewinnung des Heiles. Das Ziel der Kultur und der Geschichte ist nicht ein einzelner tatsächlicher Endzustand, so wenig wie das Unbedingte nur erste selbst nicht verursachte Ursache ist, ein empirischer Endzustand, auf den die Folge der Geschlechter mit naturgesetzlicher Notwendigkeit hinarbeite, wie der naturalistische realistische Evolutionismus will, sondern es ist die Erhebung jedes Einzelnen, alles Neuzuwachsenden zur Unbedingtheit des Wertes, die Bildung zur Gottesgemeinschaft in allem Reichtum und aller Fülle der Wirklichkeit, in aller Not und Bitternis des Wertwiderstreites. Nicht Gott wird in der Welt verwirklicht, sondern die Welt wird zu Gott geführt. Die Wirklichkeit göttlichen Willens, des unbedingten Wertes in der Welt ist die Rückführung aller Kreatur zur Gottesgemeinschaft. Das ist der Sinn der Kultur und der Geschichte, so nur religiös zu bestimmen.

2. Was von den einzelnen Wertarten in ihrer Beziehung zur Religion gilt, wie hier die Religion gerade um ihrer Unbedingtheit willen die wissenschaftlichste Wissenschaft, die wahrste Wissenschaft, die künstlerischste, die echteste Kunst, das sittlichste, das reinste Ethos fordert, so ist es auch mit der Kultur im Ganzen. Nach ihren eigenen inneren Bedingungen soll sie leben und gerade damit ihre Begründung und ihr Ziel in der Religion finden, durch alle Spannung und Gegensätzlichkeit hindurch.

Die innere Dynamik, gleichsam dieses Verhältnis gestaltet sich so, daß die Wertarten zunächst eingebettet in ihrer Begründung, in dem Ursprunge alles Wertlebens gehalten sind, dann in der Entfaltung und Vertiefung des Wertlebens sich sondern, aber in aller Sonderung und Gliederung mit ihrer Schöpferkraft an diese geheimnisvoll-offenbare Innerlichkeit des Unbedingt-Persönlichen gebunden bleiben. Die älteste Wissenschaft, das älteste Ethos, die älteste Kunst ist religiös. Die erste kulturelle Lebensgestaltung der Menschen ist überall religiös begründet und durchwirkt, ihre Gemeinschaftsbildung, ihr Staat und ihre Rechtsordnung religiös bedingt und erfüllt. In der Nationalitätsreligion faßt sich das ganze Leben eines solchen Gemeinwesens zusammen. Die junge Kultur ist religiöse Einheitskultur in dieser religiösen Bestimmung der Wertarten und Wertgebilde. Die Sonderung und Gliederung der Wertarten, die sich gerade aus der Vertiefung und Entfaltung des Wertlebens ergibt, geht entsprechend der Eigenart des theoretischen Wertes von diesem aus. Er ist der Anfang der Durchsetzung des Wertlebens in seiner Gültigkeit.

Die realistische Wendung und Gestaltung des theoretischen Wertes, mit der er unvermeidlich in seinem Entstehungsgrunde einsetzt, bedeutet nun aber, wenn sie mehr bleibt als Durchgangsstufe und eingeordnete Teilfunktion, eine schwere Gefahr. Die junge religiöse Kultur besteht in begründender Ganzheit, ursprünglicher Verbundenheit, unmittelbar ahnendem Innesein des Wertvollen, in organischem Gehaltensein alles Individuellen. Dagegen bedeutet der Realismus des theoretischen Wertes, wenn und soweit er zur Geltung in der Lebensgestaltung gelangt, Zergliederung, Auflösung, Zerstücktheit, Isolierung, Atomisierung, Veräußerlichung, Mechanisierung, so wie dieses alles zur Reflexion und zum Verstande gehört. Es ist das große Problem der Aufklärung, das sich in dem Fortschritt jeder Kulturbildung erneuert. In ihm drängt das Streben aller schöpferischen Kultur auf selbstbewußte Entscheidung und Gestaltung aus eigener Innerlichkeit heraus. Dieses Streben ist spezifisch mit dem unbedingt Synthetischen gesetzt, das ja auf Einheit gerade im Unterschiede, in der Mannigfaltigkeit, aus der Besonderung heraus geht. Die kulturelle Zielstrebigkeit überhaupt ist in diesem Probleme mächtig. Aber in der Gestaltung und Lösung dieses Problems schiebt sich der Realismus vor, und dadurch wird Aufklärung jene Zersetzung, Auflösung, Veräußerlichung. Der autonomen unbedingt-synthetisch auf das Gewissen gestellten Persönlichkeit schiebt sich die absolute Person, das absolute Individuum unter. Die Atomisierung der Wirklichkeit, welche die Folge des Realismus ist, überträgt sich auf die gesamte Lebensgestaltung und Lebensform.

Das Individuelle wird dann aus seinem ursprünglichen übergreifenden Lebenszusammenhange gelöst. Das realistische Prinzip der inhaltlichen Identität, der Gleichheit tritt damit als Forderung auf. An die Stelle der unbedingt-synthetischen Gemeinschaft, der Einheit in der Mannigfaltigkeit tritt als einzige Beziehung noch der isolierten, absoluten Individuen die Gleichheit, Gleichheit als Ersatz für verloren gegangene Gemeinschaft, für verloren gegangene Einheit oder richtiger noch Einigkeit und Ganzheit. Es ergibt sich die isolierte Existenz der Gleichen gegenüber der verbundenen Wirklichkeit der Ungleichen, der Mannigfaltigkeiten, Besonderheiten in der Gemeinschaft. Die unbedingt-synthetische Gemeinschaft begründet gerade die Besonderheit in der Aufgabe und Leistung für die Gemeinschaft, wie das Vorbild des Organismus mit seinen differenzierten Gliedern es andeutet, gibt der Besonderheit ihr Recht um dieses Dienstes willen, gestaltet sie so zur echten Individualität. Die Atomistik aber des absoluten Individuums, der atomistische Individualismus zerstört gerade durch die Gleichheit,

die inhaltliche Identität alle lebendige Individualität. Es entsteht die Masse, die bloße Summe, das bloße Aggregat der absoluten gleichen Individuen, sie ist das Ergebnis dieser Atomisierung des Lebens, die der Realismus bedeutet. Die Menschen stehen nur noch äußerlich nebeneinander und sind in der Gleichheit bloße Nummern, nur noch zahlenmäßig zusammenzufassen.

Krisenhafte Zustände in der Umbildung und Steigerung der wirtschaftlichen Erzeugung, ungünstige Siedlungsverhältnisse im Zusammenhang mit starker Vermehrung und Wanderung der Bevölkerung kommen hinzu. In alledem, in der gesteigerten Anspannung der wirtschaftlichen Erzeugung, in der Vermehrung der Bevölkerung und der wenn auch ungleichen Hebung ihrer Lebenslage bekundet sich, wie in der Sonderung der Wertgebiete an sich, die schöpferische Lebenskraft einer Kultur. Aber darin vergrößert und steigert sich auch ihre Aufgabe und deren Schwierigkeit. Die Gefahr der Massenwerdung, die mit dem Einflusse des Realismus auf die Lebensgestaltung, mit der aufklärerischen Zersetzung gegeben ist, wird in dieser Umschichtung und Umbildung des Menschentumes, in dem sich das Kulturleben auswirkt, ganz drohend, wenn nicht geistig-kulturelle Kräfte entgegenwirken.

Die Atomisierung, die der Realismus bedeutet, die zum absoluten Individuum führt, geht in dem Einzelmenschen weiter im Sinne des Zerfalles des Dinges in seine Elemente, im Sinne der Psychologie ohne Seele. Der agnostische Positivismus mit seinen letzten unableitbaren Gegebenheiten, die nur sinnlos hinzunehmen sind, wird der Ausdruck dieses Lebensgefühles des Massenmenschen. Im absoluten Einzelnen werden in Fortsetzung des Isolierungsvorganges die Triebe und Eindrücke absolut, er wird der passive Schauplatz gleichsam ihres Kommens und Gehens, der Spielball der wechselnden Bestimmtheit des Augenblickes. Sein Leben zerflattert, verliert seinen inneren Halt, Zusammenhalt, ist wesentlich Zerstreuung. Die Sonderung hat zur Entwurzelung geführt, das ist die Folge des Realismus, der Herrschaft der Reflexion. Die zergliedernde Analyse, der sondernde und trennende Verstand, mit einem Wort der Intellektualismus beherrscht das Leben, und damit ist auch das folgerichtige Ergebnis des Realismus, der skeptische Nihilismus da. Dahinter steht das Weltbild des atomistischen Materialismus. Alle unmittelbare Bindung, alles Symbolische im strengen Sinne, alles Geheimnis und alle Ehrfurcht schwindet vor dem trockenen platten Intellektualismus. Alles erscheint als in seine Elemente aufgelöst, aus deren äußerlicher Zusammensetzung es nur entstehen und bestehen soll. Alles kann gemacht werden, wird zur Mache. Und mit dieser Anschau-

ung verbindet sich dann noch der kalte absolute Zweifel des skeptischen Nihilismus.

Das alles ergibt sich aus der Aufklärung als Kulturkrisis überhaupt dann, wenn nicht der realistische Ansatz zur Durchgangsstufe und Teilfunktion überwunden und eingeordnet wird, gerade im Unbedingt-Synthetischen nach seinem relativen Rechte aufgehoben wird. Hat die Kultur schöpferische Persönlichkeitskräfte in sich, so kann sie solche Krisis fortwirkend in sich lösen. Die Aufklärung ist die Schicksalsfrage an jede Kultur, an ihre eigentlichste Schöpfungskraft. Es ist die Frage ihrer religiösen Begründung und religiösen Vertiefung, religiöser Lebensgestaltung in aller Selbständigkeit und Eigenwüchsigkeit der Wertarten. Die kantische Erkenntniskritik und die idealistische Wirklichkeitsauffassung mit ihrer kulturellen Erschließung des religiösen Lebens ist daher auch die entscheidende prinzipielle Wendung für unsere Kultur, die Beseitigung der Hemmungen und Gefahren des Realismus, die Erfüllung des tieferen Beweggrundes, aus dem die Aufklärung hervorgeht. So werden die schöpferischen Kräfte religiöser Lebensgestaltung wieder frei und können sich durchsetzen. Aus Aufklärung wird E r w e c k u n g.

Gelingt diese Überwindung der Aufklärung, ihrer realistischen Voraussetzungen gerade aus ihrem ursprünglichen Beweggrunde heraus nicht, so erschöpft sich die Kultur und stirbt innerlich ab. Es tritt der Zustand der bloßen „Bildung", des „sich entfremdeten Geistes", wie man früher sagte, der Zivilisation, wie wir heute sagen, ein, das Erstarren in Veräußerlichung, Mechanisierung, Atomisierung, die Zersetzung, das Verfallen. Die Technik, alles, was „gemacht" werden kann, mag nun erst recht noch zur Blüte kommen, die Seele, das konkrete Leben ist entflohen. Die religiöse Sehnsucht, die zurückbleiben und in mancher Not noch stark werden mag, kleidet sich in die Form der Transzendenzreligion, besonders von dem Typus der mystischen Naturreligion, die mit ihrer negativen abstrakten Identität des Jenseits, des alleinen Seins den dunklen Hintergrund der Dinge an sich beim agnostischen Positivismus sehr leicht zu decken vermag. Neigungen zu dieser Religiosität sind in einer Kultur stets Verfallerscheinungen oder nur erst dunkle Ahnung und Sehnsucht, der sich die religiöse Offenbarung neu zu erschließen vermag. Die Aufklärung ist auch die Schicksalsfrage an die religiöse Gestaltung, inwieweit in ihr Offenbarung lebendig ist.

Auch in den Spannungen und Gegensätzlichkeiten gegenüber der Religion bei den anderen Kulturwerten, auch im Ästhetizismus und Moralismus stecken, wie aufgezeigt, realistische Voraussetzungen. Auch von dem in diesem Zusammenhange nicht besonders zu behandelnden

Lebenswerte gilt dasselbe. Hier ist es der Eudämonismus, auch in der Form des sozialen Altruismus, des Sozialeudämonismus, in dem sich die realistische Folgerung des absoluten Individuums auswirkt. Ist das Individuum im atomistischen Sinne das absolut Reale, so gibt es folgerichtig auch nur Güter individueller Wohlfahrt, partikularen Interesses, selbstischen Behagens. Der tiefere Sinn gerade des Selbsterhaltungstriebes und Glücksbedürfnisses, der in ihrer Grenzenlosigkeit weitertreibt, geht verloren, die Einfügung in den allgemeinen einheitlichen Lebenszusammenhang, der sich nach seiner unbedingt-synthetischen Struktur individuell gestalten muß, die Erfüllung und Vollendung in ihm, die Eröffnung des eigenen Selbst zum Organ dieser Ganzheit, dieser Sinn des Glücksbedürfnisses als Seligkeit, als Ergriffensein in aller Lebensregung von der sich gestaltenden Ganzheit des Lebens. Es ergibt sich dieser Eudämonismus, der, wie Fichte sagte, Zustand der „vollendeten Sündhaftigkeit", welche Benennung nach der früheren Darlegung des Sündenbegriffes keiner näheren Erklärung mehr bedarf. Das ist dann der Zustand der Massenwerdung und der Zivilisation. Das ist völlige Entfremdung von der religiösen Lebensgestaltung mit ihrer unbedingten Wertbegründung und ihrer überindividuellen Wertverwirklichung. Das religiöse Grundproblem, die Überwindung des Wertwiderstreites wird nun in die Gewinnung eines utopischen End- und Gleichgewichtszustandes vollständiger individueller Wohlfahrt umgedeutet, der sich im Fortschritte der technischen Naturbezwingung und Verwaltungskunst ergeben soll. Mit der schlechthinigen Unentrinnbarkeit der Wertwiderstreitserfahrung wird die religiöse Bedürftigkeit immer wieder gegeben sein. Und die utopische Erwartung der maximisation of happiness ist ja nur die platteste Gestaltung dessen, worin das Wesen der Sünde überhaupt gefunden wurde, des Heilswillens ohne Gott.

Gegenüber dem Zustand der Massenwerdung, der Zivilisation, der vollendeten Sündhaftigkeit werden im religiösen Leben die weltverneinenden, transzendenzreligiösen Momente vorschlagen, die ohnehin in ihrer Begründung jenem Zustande nahekommen. Eine Verkürzung, Entleerung, Herabminderung der Offenbarung, des unbedingt-synthetischen Persönlichkeitserlebnisses ist die Folge da, wo die Kultur auf dem Grunde der Offenbarungsreligion erwachsen war. Der Begründungszusammenhang von kulturellem und religiösem Leben zeigt sich auch hier. Die Entartung der kulturellen Wertgestaltung zur Zivilisation muß auch das religiöse Leben herabmindern, wenn sich in ihm nicht die positiven Kräfte des Offenbarungserlebnisses zur überwindenden religiösen Gegenwirkung gegen den Zivilisationszustand erheben. Gerade die starke

positive Kulturfreudigkeit der Religion der Weltüberwindung und Weltversöhnung muß hier zu schöpferischer Kulturkritik werden, zur Kritik der kulturellen Entartung. Und die Dynamik des Verhältnisses von Religion und Kultur schließt sich in der Frage ab, ob sich in dem Menschentume einer so in Krisis geratenen Kultur die schöpferischen Kräfte religiöser Erneuerung und religiöser Erweckung durchzusetzen vermögen und nun in aller eigenwüchsigen Besonderung der Wertarten und Wertgebiete, in aller Entfaltung kultureller Mannigfaltigkeit und Gliederung die ursprüngliche Einheit und Ganzheit religiöser Innerlichkeit sich unbedingt-synthetisch gestaltet in einer Verbundenheit persönlichen Lebens, in der Gemeinschaft des gläubigen und tätigen Gewissens, in dem, was als Grund und Ziel aller Kultur und Geschichte bezeichnet wurde. Die Krisis in dem Verhältnis von Religion und Kultur ist immer eine Krisis der Kultur selbst und immer eine Prüfung der wahrhaften Offenbarungskraft in einer religiösen Gemeinschaftsbildung.

Auch das gilt, was bei den einzelnen Wertarten festgestellt wurde, nur Unzulänglichkeit und Entartung hier wie dort wird zu wirklicher Gegensätzlichkeit und Spannung führen. Und daraus ergibt sich schließlich: wie die Religion die kulturelle Wertgestaltung begründet und kritisch durchbildet, so ist umgekehrt das kulturelle Leben auch die Bewährung der religiösen Art, so ist die Entfaltung, Wertbildung der Kultur auch der Fortschritt, die Vertiefung der religiösen Erfahrung in sich. Auch die Unzulänglichkeit des religiösen Zustandes und Verhaltens als solchen kann der Grund der Spannung und Gegensätzlichkeit sein. Dann ist die Kritik der kulturellen Wertbildung an dem Zustande der religiösen Erfahrung, wie das besonders schon bei dem Probleme von Glauben und Wissen aufgezeigt wurde, die Wirksamkeit der eigenen Unbedingtheit der religiösen Erfahrung durch die Kultur hindurch zu ihrer eigenen Vertiefung. Wie die religiöse Erfahrung in sich selbst von vornherein über alle Kultur hinaus ist, so kann auch in gesammelter Innerlichkeit die Offenbarungsüberlieferung das Absterben einer Kultur überdauern und neue kulturbildende Kräfte aus sich heraus wecken.

3. Mit diesem Verhältnisse von Religion und Kultur ist auch grundsätzlich die Bedeutung der Religion für das Gemeinleben der Menschen gegeben.

Alles Zusammenleben, alle Vereinigung zwischen Menschen hat seinen Antrieb und den inneren Grund seiner Möglichkeit, seine vorwärtstreibende und verbindende Kraft, sein Ziel an kultureller Tätigkeit, an kultureller Wertverwirklichung, an irgendeinem Wertzusammenhang.

Was immer die Religion für die Kultur leistet und bedeutet, das trifft auch für das Gemeinleben überhaupt zu.

Religion als in allen ihren Stufen abzielend auf die Gotteserfahrung, auf die Offenbarung der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit, als Ergriffensein von unbedingter Wertwirklichkeit ist stets ein gemeinschaftbildendes, vereinigendes Prinzip auch in allem Widerstreit, auch in allem wilden Sich-abkämpfen. Die Durchdringung der Menschen mit dem Heiligen, die Ahnung des unbedingt Persönlichen wird sie immer untereinander verbinden, auch alle Leidenschaft des Kampfes hat diesen Sinn des sich Beugenwollens unter eine Wertsehnsucht und eine Heilsnotwendigkeit. Die Gottesgemeinschaft begründet auch notwendig die innere Verbindung der Menschen untereinander. Das Icherlebnis ist als unbedingt-synthetisch ja wesentlich Gemeinschaft. So besteht ein tiefer unlöslicher Begründungszusammenhang zwischen aller Art von Gemeinschaft in der Abstufung der Werte und Güter und der religiösen Erfahrung.

So sehen wir auch die Religion in ihrem Wachstum überall mit den politischen und sozialen Bildungen der Menschheit verbunden. Die Beziehung des Stammesethos und der primitiven Wertverbundenheit der Menschen, der Wertvorstellungen, welche die Bildung der Kulturnationen begleiten und erfüllen, zum religiösen Leben ist schon herausgehoben. In seinen Göttern, in dem, was ihm heilig ist, schaut jeder Stamm, jedes Volk, jedes politische und soziale Gemeinwesen den Inbegriff allgemeiner Werte und Überzeugungen, der Lebensgefühle und Strebungen an, die in den Genossen seelisch lebendig sind und sie bewegen. An den Göttern haben wir das Gemeinbewußtsein einer solchen Gemeinschaft, zumal in der Nationalitätsreligion, in der Gestaltung des Göttlichen zu Lebensidealen. Je umfassender und tiefer die Gotteserfahrung in der Entfaltung des nationalen Wertlebens wird, desto mehr wird auch der Trieb zur Ausbreitung, zur wachsenden Beherrschung der Welt und Umwelt in der Nation stark werden. Gehalt und Umfang des Gemeinlebens nach Intensität innerhalb der Genossen wie nach Wachstum und Ausbreitung des Gemeinschaftskreises selbst wird von der umfassenden Tiefe und Kraft der religiösen Erfahrung bestimmt sein.

Der wurzelhafte Zusammenhang aber von politischer Gemeinschaftsbildung und religiösem Leben liegt gerade in dem Spezifischen der Wertwiderstreitserfahrung. Der Staat und die Art seiner Leistung, die Ausbildung und Sicherung der Rechtsordnung, die Rechtsbetätigung haben zum eigentlichsten Grunde dies, daß um Werte und ihre Verwirklichung in einer widerstrebenden, einer schwachen, zerrissenen, verworre-

nen, irrenden, bösen Welt gerungen werden muß. Das alte Wort des Aristoteles vom Staate als dem spezifisch Menschlichen trifft genau den Ursprung der politischen Bildung. Der Gott und das Tier leben nicht im Staate, der Gott nicht, weil er die Wertvollendung selbst ist, das Tier nicht, weil an es eine Wertanforderung nicht ergeht, aber der Mensch, der im Widerstreit von Sollen und Sein, von Ideal und Dasein steht, an den eine Wertanforderung ergeht, ohne daß er sie vollendet erfüllt, ist das ζῷον πολιτικόν. In dem religiösen Grundproblem ist auch der Ansatz und die Aufgabe des Staates und seiner Rechtsordnung gesetzt. Der Staat begründet sich in einem Wertstreben, in einer Anforderung, in einem Sollen, in einem Ideal, in einer nationalen Kultur. Er soll die Bedingungen der kulturellen Wertverwirklichung gegenüber den Hemmungen und Widerständen sicherstellen, er ist das Werkzeug und die Wirkung dieser Sicherstellung im Endlichen nach seinen eigenen Bedingungen, aus seinem eigenen Leben heraus.

Der Staat ist seinem Wesen nach Herrschaft und Macht. Das heißt, es lebt in ihm das Sollen, die Anforderung, das Ergriffensein von dem Werte, der sich in der Welt durchsetzen soll. Das Machtstreben ist das Überwältigtwerden von einem Werte, der gültig ist und sein soll, für den ich mich daher mit meiner ganzen Kraft als ein Ergriffener einsetze. Das Machtstreben ist die Spannkraft des Werterlebens, ringender Ernst des Wertwillens. Politische Macht im echten Sinne ist der Schwung des Ethos, daß das Gute und Wertvolle auf Erden höchste freie Geltung haben soll. Diese Gläubigkeit und dieser Wertwille steckt in aller echten politischen Macht, oder sie entartet zur bloßen Gewalttätigkeit und Unterdrückung, die auf die Dauer in sich haltlos werden muß. Denn alle Macht besteht in der Vereinigung von Menschen, darin, daß ich Menschen durch den Wert, dessen Organ ich bin, zum Dienste an den Willen zwinge, der mich erfüllt. Wahre Macht und Herrschaft verlangt diese Seelenführung, diese Stärke und Weite des Wertwillens, die nur im Unbedingten erwächst. Sie muß sich, wenn sie Dauer, Ausbreitung und Festigkeit haben soll, immer in etwas begründen, das in dem Menschentume, unter dem sie aufgerichtet wird, als schlechthin gültig anerkannt wird. Alle Macht des Staates ruht in der Hingabe seiner Bürger an diese Werte, denen er dient, deren Verwirklichung er sicherstellt. Alle Herrschaft ist somit Dienst an Wertanforderungen, die Hingabe verlangen und erwecken. In aller Staatsbildung muß ein solches Kategorisch-Überindividuelles zugrunde liegen, das die Menschen von innen her in seinen Dienst zwingt. Aller Zwang ist ja auch nur auf die Dauer wirksam, wenn sich mit ihm sowohl bei dem,

der ihn ausübt, wie bei dem, gegen den er sich richtet, ein Bewußtsein, eine Ahnung, eine Gültigkeitsüberzeugung von der Wertanforderung verbindet, die in dem unter Zwang gestellten Verhalten zu erfüllen ist, und wenn er in seiner Anwendung die innere Selbsttätigkeit, das Wertgewissen achtet, welche den Ursprung und das Ziel aller politischen Bildung ausmachen. Politische Macht und Herrschaft begründet sich immer nur in starkem großen Wertwillen, der unbeirrbare Zähigkeit und Wirkungstiefe hat, begründet sich in der werterfüllten, wertgestalteten Persönlichkeit, die in allem Wertwiderstreit nicht niederzuringen ist. Darin liegen die tiefen und unverlierbaren Zusammenhänge von politischer Gestaltung und religiösem Leben.

Es erklärt sich, daß zunächst die religiöse Gemeinschaft überall mit der politischen und sozialen vereinerleit ist, zumal da, wo der Mensch noch im wesentlichen auf den Lebenswert in der religiösen Erhebung eingeschränkt und die Form des ethischen Wertes als Sitte und Überlieferung bestimmt ist. Besonders im Zustande der Nationalitätsreligion, in der Entfaltung des politischen Gemeinwesens zur Nationalitätskultur wird dieser unmittelbare Zusammenhang fortbestehen und sich noch verstärken. Hier faßt sich das ganze Leben der Menschen in ihrer Wertverwirklichung religiös zusammen. Dieser enge Zusammenhang löst sich, wenn die kulturellen Wertarten sich mehr und mehr gliedern und verselbständigen, damit auch der ethische Wert und die Gestaltung der staatlichen Lebensform und der Rechtsordnung. Er löst sich vollends in dem Übergange zur Transzendenzreligion, zur Religion der dritten Stufe, in der Weltverneinung und der Individualisierung der Religion, die hier stattfindet. Dann überschreitet die Religion die Grenze der politischen Gemeinschaftsbildung sowohl in Richtung des höchsten Wertlebens, also das ganze Gebiet, als auch in der Richtung zu den Menschen anderer politischer Gemeinwesen hin. Es bilden sich selbständige Beziehungen, Gesinnungsbeziehungen, Beziehungen der religiösen Erfahrung unter Menschen, die nun über das bloß Politische hinausgehen und bei der Individualisierung und Zersetzung nicht alle Menschen desselben Gemeinwesens und zugleich Menschen anderer Gemeinwesen umfassen. Auch der Fortschritt der religiösen Erfahrung zum Monotheismus, zum Weltengott hin löst auf der religiösen Seite die enge Verbindung mit dem Nationalpolitischen. Diese stellt sich dann nur in dem Glauben der besonderen Erwählung eines bestimmten Volkes wieder her, durch die wieder das gesamte Gemeinleben dieses Volkes in den Dienst der religiösen Aufgabe gestellt wird. Die Zertrümmerung der nationalen Selbständigkeit und kulturellen Eigenwüchsigkeit, welche

zu den Entstehungsbedingungen der Transzendenzreligion gehört, die politische Idee des Universalreiches, welche in der Gleichheitlichkeit des Untertanenverbandes die abstrakte Identität der Transzendenzreligion widerspiegelt, führt erneut zu einer engen Verbindung von politischer Macht und Religion, indem die rein formale Eroberungsmacht um einen Lebensinhalt ringt, um sich über das bloß Gewaltmäßige hinaus zu behaupten. Die Einheit des religiösen Lebens und des religiösen Zieles soll diese politische Zusammenfassung der Menschheit begründen, erfüllen und sicherstellen. Die Idee des christlichen Gottesstaates und der einheitlichen religiös-geistigen Leitung der Menschheit ergibt sich daraus. Aber gerade in der Tiefe der christlichen Offenbarung mit ihrer unbedingt-synthetischen Persönlichkeit begründet sich nun die relative Selbständigkeit und Besonderung wie der Wertarten so auch der nationalen Kulturen. Aus dem Menschentume der jungen Völkerschaften, welche durch die christlich-kulturelle Überlieferung der ausgehenden Antike und ihre transzendenzreligiöse Gestaltung erzogen werden, erhebt sich aufs neue die große Zwecksetzung der Nation und des nationalen Kulturstaates.

Sie begründet sich nun ähnlich, wie der Erwählungsgedanke schon angab. Die Gottesgemeinschaft, die Verbundenheit in dem religiösen Ziele, das in dieser erfahren wurde, begründet gerade um ihres unbedingt-synthetischen Charakters willen die Besonderheit und Mannigfaltigkeit der einzelnen Nationen in ihrer besonderen Aufgabe und Leistung für die göttliche Weltordnung. Die Eigenart der volkstümlichen Anlagen erscheint als eine besondere Ausprägung göttlichen Schöpferwillens, als eine schöpferische Ursprünglichkeit. In dieser Eigenart und durch diese Eigenart die Gewissensgemeinschaft, die Gemeinschaft der unbedingten Persönlichkeit zu gestalten, erscheint als die Aufgabe. Diese Gestaltung der Eigenart eines Volkstumes nach solcher Aufgabe erscheint als Nation. Die eigene Art als Organ und Werkzeug der Wertverwirklichung zu fassen und darin den Schöpfungswillen, der in ihren Anlagen und ihrer Ausprägung liegt, ahnend und strebend zu erfüllen, das ist der hohe Sinn der nationalen Kultur und der nationalen Wertbetätigung, des nationalen Machtwillens als der Durchsetzung des Wertstrebens und der Wertpflicht, in der das Bessere auch des Guten Feind werden kann und muß. Das Ringen der Völker miteinander erscheint als das Mittel, ein jegliches in seiner eigentlichen Stärke und Wertanspannung, in seiner Hingabe an seinen nationalen Wertwillen zu steigern, als ein Stück göttlicher Weltordnung in der Entfaltung des wahrhaft Wertvollen auch durch die grauenvolle Vernichtung des End-

lichen hindurch und über sie hinaus. Jedes Volk hat sein besonderes Recht und seine besondere Aufgabe als lebendige Individualität nach der Eigenart seiner Anlage in der Schöpfungsordnung, und indem es diese Aufgabe erfüllt und sich zum Organ der Gemeinschaft der unbedingten Persönlichkeit gestaltet, wird es zur Nation. Es ist immer wieder die Einheit gerade in der Besonderheit und aus ihr heraus und immer wieder die Begründung der Besonderheit und Ungleichheit gerade in der unbedingt-synthetischen Einheit. Wie der einzelne Mensch in seinem Leben sein Selbst, seine Person in tätigem und gläubigem Gewissen zur Persönlichkeit gestaltet und sie darin als Individualität in dem Unbedingt-Synthetischen begründet, so bildet sich ein Volk in seiner Geschichte zur Nation, indem es die Aufgaben erfüllt, zu denen es seinen Anlagen nach berufen ist, und den in ihm liegenden göttlichen Schöpfungswillen in Werttüchtigkeit erfährt. Die Selbstzucht und Selbstbeherrschung, der Wertwille aber, mit dem der Einzelne seine Triebe, Leidenschaften, Beweggründe, Vorstellungen, Eindrücke, Erfahrungen, Anlagen, Fähigkeiten, Hemmungen und Widerstände zur συγκατάθεσις einordnet und in der freien Tat der Willensentschließung zum Unbedingten zusammenfaßt, das ist für ein Volk sein Staat. Der Staat ist die Selbstzucht des Volkes, der lebendige Wille eines Volkes zur Nation, und solche freie Tat, solche Willensentscheidung aus eigener Innerlichkeit ist das Wesen politischer Macht. Darin ordnen sich alle Mannigfaltigkeiten, verschiedenartigen Antriebe, Gegensätzlichkeiten aus der Kraft des Unbedingten heraus ein, die in dem Menschentume des Volkes lebendig ist und sich im persönlichen Leben allüberall, in dem Gewissen erschließt und entfaltet. Darin, in der Gewissensverbindlichkeit, in der Hingabe, die mit dieser verlangt und erweckt ist, hat der Staat seine Macht. Der Staat hat überall den Wertkräften der Kultur zu dienen, Förderung der Kultur ist seine Aufgabe, wie die Nation die Kulturgemeinschaft des Volkes und wie er eben der Wille des Volkes zur Nation, zu den Idealen und Werten ist, die in den Anlagen des Volkstumes aufgegeben sind. Es erneuert sich nach dem Vorbilde der antiken Nationalitätskultur, die Idee des nationalen Kulturstaates, der sich durch diesen Wertwillen der Nation gerade in die göttliche Schöpfungsordnung einordnet. Um der Aufgaben, der Wertpflicht willen, die ein Volk in seiner Eigenart, in seinen besonderen Anlagen erfährt, hat es sein Recht zu verteidigen und durchzukämpfen. Politische Macht hat nur ein Volk, das Glauben hat, Glauben an seine Berufung znm Dienst an der Gemeinschaft der unbedingten Persönlichkeit und daraus den unbeirrbaren Willen und die unbeugsame Kraft der Hingabe schöpft.

Der Staat als solcher, unbeirrbarer Wille zur Wertverwirklichung in allem Wertwiderstreit setzt also gerade in dem religiösen Grundprobleme ein, in dem Unbedingten des Wertstrebens und der darin begründeten Überwindung des Wertwiderstreites, die allererst Wertverwirklichung ermöglicht. Echter staatlicher Machtwille und religiöses Erlebnis haben ein und denselben Ursprung. Die Aufgabe des Staates ist nur aus dem religiösen Grundprobleme zu verstehen und zu bestimmen. Politische und soziale Gesinnung und religiöses Leben hängen in dieser Begründung aufs engste zusammen, spezifischer noch als Kultur im allgemeinen und Religion. Der politische Mensch, der politische Charakter muß religiös sein, wenn er schöpferisch sein soll und wenn er seine ethische Kraft, seine Werttüchtigkeit überhaupt, seine überlegene persönliche Spannkraft in den unsäglichen Hemmungen und Widerwärtigkeiten des politischen Daseins nicht verlieren, sondern sie zu umfassender Beherrschung und Einordnung all der Menschlichkeiten entfalten soll. In echter politischer Artung vereinigt sich beides, die nüchterne, ernste, von wohlmeinender Täuschung freie Klarheit über den Wertwiderstreitszustand von Welt und Menschentum bis zur Menschenverachtung hin und die überlegene Werttüchtigkeit, die gerade an diesem Zustande die Größe der Aufgabe und Anforderung mißt und sich daran zum Höchsten steigert, die auch gerade aus Willensstärke und Unbedingtheit des Wertstrebens innere Milde und Güte bei aller Strenge und Festigkeit gewinnt, eine werbende und weckende Innerlichkeit bei allem Sinn für das Notwendige und die Grenzen des Menschendaseins.

Wird der Staat in seiner Aufgabe und seiner Leistung von diesem Ansatze im religiösen Grundprobleme gelöst — das danach zu gestaltende Verhältnis des Staates zu der rechtlich organisierten religiösen Gemeinschaft ist hier nach seinen besonderen Bedingungen nicht zu berühren —, so entsteht das, was schon bei der Lösung des ethischen Wertes von der Religion gekennzeichnet und eben wieder beim Kulturproblem der Aufklärung angezogen wurde, der Eudämonismus, bestenfalls in der Gestalt des sozialen Altruismus. Der Staat wird zur Versicherungsanstalt für das wohlverstandene Individualinteresse, entweder ein auf äußerliche Nützlichkeit gestellter und von aller inneren Werthaltigkeit entleerter technischer Schutzapparat, in dem sich das Einzelinteresse selbstgenugsam ergehen kann, oder eine Wohlfahrtsanstalt für das höchste Glück der größten Zahl mit den dazugehörigen utopischen Erwartungen eines vollendeten Glückszustandes als Entwicklungszieles. Er wird in die Gefahr der Massenwerdung hineingezogen, die Atomisierung bemächtigt sich auch der staatlichen Organisation und zersetzt sie. Wirkliche Hingabe

vermag dieser Staat mit seinem Eudämonismus, der doch im Grunde das Leben, das Wort nun im Sinne des Einzeldaseins genommen, für der Güter höchstes hält und die individuelle Wohlfahrt, wenn auch die der anderen — wobei übrigens im rechten Kreislaufe jeder darankommt —, für das eigentliche Ziel erklärt, nicht zu wecken, höchstens bei jenen schwachmütigen bloß altruistischen Naturen, deren völlige Kraftlosigkeit und „Selbstlosigkeit" freilich gerade keine Willensstütze für den Staat in Aussicht stellt. Dieser Staat muß an dem Irrtum des absoluten Individuums zugrunde gehen, in jenem Zustande der „vollendeten Sündhaftigkeit". Auch gerade das staatliche Leben wird bei der Lösung von dem Grundprobleme der religiösen Erfahrung, bei dem Versuche, die Religion umgekehrt durch die Erwartung eines mit staatlicher Verwaltungskunst zu erreichenden utopistischen Glückszustandes zu ersetzen, sich selbst zunichte machen.

In diesem Zusammenhange, in der Idee der Nation und des nationalen Kulturstaates erschließt sich eine tiefe Verbindung zwischen Volkstum und Religion. Volkstum ist der überindividuelle Lebenszusammenhang, der sich in den Einzelnen gestaltet, der einheitliche, übergreifende, sich fortzeugende Lebensgrund in den Einzelnen, der die Arteinheit ausmacht, der die innere keimhafte Bildungskraft, das schöpferische Formgesetz ihres Daseins bedeutet. Volk ist das Gegenteil zu dem Haufen der absoluten Individuen, der Masse. Es ist die Vielheit der Einzelnen gerade in ihrer ursprünglichen Verbundenheit, von der sie als dieser inneren Bildungskraft ihres Lebens gehalten und getragen sind. Volkstum ist eine solche Lebenseinheit, eine eigenartige Ganzheit von Bestimmtheiten und Besonderheiten im Wechselzusammenhang. Diese Lebenseinheit erscheint in der Blutsverwandtschaft, der Abstammung, der Artgemeinschaft, der Schicksalsgemeinschaft der Geschichte, in der Einheitlichkeit der Lebensbedingungen überhaupt. In diesem übergreifenden Lebenszusammenhange schauen wir die wirksame gestaltende Einheit der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit in aller Besonderheit und in aller Naturhaftigkeit der organischen Anlage an. Sie erschließt sich in der Anlage zur Persönlichkeit in den Einzelnen. Die überindividuelle Lebenseinheit des Volkstumes, die darin liegende ursprüngliche Verbundenheit der Einzelnen, die nicht „absolut" sind, wird als solche in der Rückbeziehung auf ihren Grund herausgesetzt in dem Erlebnisse der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit, in der Apperzeption und im Gewissen. Das Innewerden aber der Wertwirklichkeit der unbedingten Persönlichkeit ist die religiöse Erfahrung. Die verbindende tragende Kraft des Volkstumes erschließt und begründet sich in dem

religiösen Erlebnisse. Darin zuhöchst gestaltet sich die Besonderheit der eigenartigen Anlage des Volkstumes dann als Organ der Gemeinschaft der unbedingten Persönlichkeit, als Wertwirklichkeit, als Ideal im strengen Sinne des Wortes, und darin wird das Volk Nation. Die geheimen dunklen organischen Kräfte eines Volkstumes müssen, wenn sie nicht erstickt werden sollen, zu freier Tat entbunden werden, und diese freie Tat ist der Staat als Wille zur Nation begründet in dem Ergriffensein von der unbedingten Persönlichkeit, in der religiösen Erfahrung. Die Gemeinschaft des Gewissens, der unbedingten Persönlichkeit, die Kräfte persönlichen Lebens, die daraus entspringen, zu hüten und zu pflegen, sie in steter Rückbeziehung auf ihren Grund, auf die Offenbarung zu erneuern, zu beleben und zu vertiefen, das ist es, was ein Volkstum in sich gesund erhält zur freien Auswirkung seiner Anlagen. Die Gewissensgemeinschaft, die Gemeinschaft der unbedingten Persönlichkeit ist Quellort aller kulturellen Wertschöpfung und aller staatlichen Ordnung, aller staatlichen Machtgestaltung. In ihr faßt sich begründend alles zusammen, was ein Volkstum an Anlagen und Aufgaben in sich, in seiner lebendigen Individualität enthält.

Aus dem Dargelegten ergeben sich schließlich auch die Beurteilungs- und Bestimmungsgründe für die Frage des Verhältnisses von Gesellschaft und Religion.

Der Begriff der Gesellschaft ist unscharf, schwankend und vieldeutig. Dem Stamme nach dürfte das Wort die in demselben Raume Befindlichen bedeuten. Danach wäre Gesellschaft das äußerliche Neben- und Miteinander der Einzelnen als solcher. Gesellschaft kann dann weiter folgerichtig der Ausdruck für die Summe der absoluten Individuen werden, für diesen Zersetzungszustand. Die allgemeine Gesellschaftslehre wäre danach eine Ableitung aller kulturellen und politischen Bildungen aus Eigenschaften der Substanz „Individuum", aus Funktionen der absoluten Individuen, aus der Psychologie, den Trieben und Strebungen der absoluten Individuen, d. h. aus dem Individualinteresse. Die Soziologie in diesem Sinne wäre dann die phänomenalistisch-realistische Theorie des kulturellen und politischen Gemeinlebens überhaupt, die mit der realistischen Grundannahme steht und fällt. Das wäre eine Inanspruchnahme des Wortes für eine bestimmte einseitige und verfehlte Wirklichkeitsauffassung und einen dieser Auffassung entsprechenden, danach zu gestaltenden Zustand. Gesellschaft würde hiernach, zumal wenn man auf das Gleichheitsmoment sieht, das sich mit dem Prinzipe des absoluten Individuums verbindet, geradezu soviel wie Masse bedeuten. Die Massenwerdung wäre der Zustand der Gesellschaft. Die Be-

ziehung, die zwischen den absoluten Individuen noch stattfinden kann, ist die der Gleichheit, des gleichgerichteten Individualinteresses oder der Solidarität. Das massenhafte Individualinteresse wird zur Klasse, soweit es anderen solchen Individualinteressen noch entgegengesetzt ist. Die völlige Ausgleichung der Individualinteressen zur Solidarität würde der utopische Idealzustand der Gesellschaft sein.

Gesellschaft kann aber auch, wenn man die Unterstellung der absoluten Individuen nicht macht und das Wort nicht auf diese Annahme festlegt, entsprechend dem ursprünglichen Wortstamme noch soviel bedeuten wie der besondere Lebenskreis, dem eine Vielheit von Menschen angehört, und die Beziehungen, die sich daraus zwischen den Einzelnen als Teilen ergeben. In der Verwendung des Wortes zur Bezeichnung gehobener Lebenshaltung geht beides durcheinander, die Summe der unabhängigen Individuen, der Privatleute, mit der Äußerlichkeit und Fremdheit, die damit gegeben ist, und eben dies Zweite, die Zugehörigkeit zu einer besonderen Lebensart. Gesellschaft würde in dieser zweiten Bedeutung den Inbegriff der besonderen Lebenskreise innerhalb des volkstümlich-staatlichen Ganzen bezeichnen, und zwar nach der besonderen Aufgabe und Leistung, die jede solche Gruppe für dieses Ganze hat. Eine Vereinigung von Menschen mit derselben Aufgabe, demselben Berufe, derselben Funktion für das kulturell-politisch-nationale Wertganze ist im Unterschiede von der Klasse ein Stand zu nennen. Die ständische, um die Sonder- und Unterzwecke sich bildende Gliederung des Volkes nach Lebenskreisen, die sich korporativ zusammenfassen, kann man dann auch Gesellschaft nennen.

Nimmt man dann dies zusammen mit dem Momente der Äußerlichkeit des Miteinander, der Vereinzelung, des Teilhaften, so wird sich etwa folgende Begriffsbestimmung der Gesellschaft ergeben. Gesellschaft ist das bildsame individuelle Menschentum, in dem sich die kulturelle, politische Wertwirklichkeit gestaltet, sofern es zu besonderer Aufgabe und Leistung zusammengefaßt wird und darin Beziehungen zwischen den Individuen begründet werden. Gesellschaft ist der Inbegriff der Beziehungen der Menschen zueinander, begründet in ihrer Beziehung auf das Wertganze der Gemeinschaft in Volkstum und Kultur, in Staat und religiöser Erfahrung, wenn man will, der synthetischen Beziehungen der Einzelnen, die sich in ihrer symbolischen Gebundenheit und Ganzheit begründen. Darum wird auch der Realismus, wenn er sich dieser kulturell-politischen Wirklichkeit bemächtigt, hier an der Gesellschaft ansetzen und nun das spezifisch-synthetische Nebeneinander der Teile zu der absoluten Realität der Teile machen. Die Gesellschaft ist nach

relativer Berechtigung und Gefahr so auch als das Mechanische des kulturellen Lebens zu bezeichnen.

Religion ist als unbedingt-synthetisches Persönlichkeitserlebnis gemeinschaftsbildend in aller Besonderheit. In der Gottesgemeinschaft begründen sich auch die Beziehungen der Menschen zueinander. Die religiöse Nächstenliebe durchdringt in aller Abstufung und Gliederung, in aller Fülle der kulturellen Wertgestaltung die gesellschaftlichen Besonderheiten. Das religiöse Erlebnis als solcher Begründungszusammenhang für die Beziehung der Teile untereinander besagt zunächst die Anerkennung, die Achtung der in jeder Individualität gesetzten Anlage zur Persönlichkeit. Das ist die Menschenwürde, das Gewissen, das Unbedingte im Menschen, an dem er Organ werden soll. Dieses Unbedingte in einem Jeden zu achten, zu suchen, es in seiner Durchsetzung zu fördern, seine Hemmungen zu beseitigen, das ist, was die Religion für das soziale Leben verlangt. Darin begründet sich der berühmte Satz, daß der Mensch nicht zum bloßen Mittel zu entwürdigen sei. Und daraus folgt: Notlagen, Abhängigkeiten, Lebensverhältnisse, welche der Selbsttätigkeit des Gewissens, der Erweckung und Pflege dieser Selbsttätigkeit zuwider sind, welche die Erreichung des unbedingt-persönlichen Lebenszieles schlechthin gefährden, sind unerträglich, ihnen ist entgegenzuwirken. Es folgt weiter die Idee der sozialen Gerechtigkeit, Anteil an dem kulturellen und politischen Wertganzen nach dem Maße und der Bedeutung der Aufgabe und Leistung für dieses Ganze und der Hingabe, mit der diese Aufgabe erfüllt wird. Eine soziale Frage liegt insbesondere dann vor, wenn die Aufgabe und Leistung einer sozialen Gruppe, eines Standes im Ganzen und für das Ganze stark gewachsen ist und nun der Anteil am Wertganzen, seinen Rechten und Gütern sich erst noch dieser Erhöhung anzupassen hat. Das Streben nach solcher Anpassung ist dann eine soziale Bewegung. Verschiebungen, Auseinandersetzungen, Gegensätzlichkeiten, Abgrenzungen, Bewegung hin und her und auf und ab unter den einzelnen Gruppen wird es hier immer geben. Ein fester gesellschaftlicher Dauerzustand ist hiernach Widersinn. Das sich Erhaltende, Einigende, Zusammenfassende in aller sozialen Mannigfaltigkeit und aller sozialen Veränderlichkeit ist die in unbedingter religiöser Wertbeziehung begründete kulturell-politische, volkstümlich-nationale Gemeinschaftsbildung, die im unbedingt-synthetischen Persönlichkeitserlebnisse der religiösen Erfahrung gesetzte Ganzheitsbeziehung an jedem Teil, d. h. die Gemeinschaft des Gewissens, die sich in der Besonderheit und Naturhaftigkeit, in der Lebensgestaltung durchsetzt.

Die soziale Wirkung des religiösen Erlebnisses nennen wir die

Gemeinde. Begründet in der Gemeinschaft des gläubigen Gewissens, der Gottesoffenbarung und der Gottesergriffenheit ist sie rechtlicher Ordnung und Gliederung fähig. Sie schafft und bestimmt Beziehungen der Menschen untereinander. Sie faßt begründend, auf den Ursprung zurückführend und darin erneuernd das kulturelle Leben, das volkstümlich-nationale Gemeinwesen, die politische Machtbetätigung zusammen zu einer durchdringenden, in aller selbständigen Gliederung der Wertarten und volkstümlich-gesellschaftlichen Besonderheiten sich durchsetzenden Lebensgestaltung. Diese Lebensgestaltung, die schöpferische Begründung, Zusammenfassung, Erneuerung ist, nennen wir Kultus.

4. Kultus im weitesten Sinne ist die religiöse Lebensgestaltung überhaupt. Darunter ist die gesamte religiöse Phänomenologie zu begreifen, nach den typischen Formen und Betätigungsarten und der individuellen geschichtlichen Entfaltung. Kultus ist die Wirklichkeit Gottes im Menschen, die Gottesergriffenheit des Menschen, die Gottesgemeinschaft, die Durchdringung des gesamten Lebens in der Fülle seiner Gliederung und Abstufung mit der religiösen Grunderfahrung, die Hingabe des Menschen an das unbedingt Wertvolle, seine Einfügung in den heiligen Liebeswillen Gottes.

Im engeren Sinne pflegt man Kultus zu nennen den Inbegriff und das System von spezifischen Handlungen und Funktionen, durch die sich der Mensch in Beziehung zu dem göttlichen Wesen setzt. Man versteht dann dabei besonders unter Kultus das Verhalten des Menschen zur Gottheit als zu einer fremden, äußerlichen Macht, als zu einer Naturmacht, ein Verhalten, wie es auf der ersten, auf der zweiten und auch noch auf der dritten Stufe der religiösen Typen gegeben ist, in der Naturreligion, der Nationalitätsreligion, der Transzendenzreligion. Und man sagt wohl auch, je mehr Kultus, desto niedriger steht die Religion. Je mehr sich die religiöse Offenbarung und Erfahrung erschließt, je mehr Gott als unbedingte Persönlichkeit erfaßt wird, desto mehr wird der Kultus hinter der reinen Gottinnigkeit, hinter dem reinen Persönlichkeitserlebnisse, das wir Glauben nannten, zurücktreten. Danach würde der Kultus ein Verhalten zu Gott als fremder Macht bedeuten, das eigentlich in der Gottesgemeinschaft aufgehoben würde, und danach würde das kultische Verhalten in diesem Sinne als etwas religiös Minderwertiges gar erscheinen.

Diese Gegenüberstellung im ganzen dürfte aber kaum haltbar sein, so zweifellos eine gewisse Abstufung in dem Fortschritt der Offenbarung damit richtig bezeichnet wird. Denn auch schon in dem Kultus im beschränkteren Sinne liegt ein frommes Gefühl zugrunde, ein Glaubensmoment, ein Erlebnis von Gemeinschaft, Vertrauen, Zuversicht, Er-

gebung. Und umgekehrt bleibt in aller Gottinnigkeit des Glaubens, in aller Gottesgemeinschaft ein Unterwerfungsmoment, ein Nichtigkeitsgefühl, ein Transzendenz- und Fremdheitserlebnis erhalten. Gott bleibt auch in der innigsten Gottesgemeinschaft, so gewiß sie synthetisch ist, die über uns stehende unermeßliche unbedingte persönliche Einheit, die Gottesgemeinschaft freie Gnadentat Gottes, der der Mensch sich in gläubiger Unterwerfung hingibt. Also in allem Glauben bleibt das kultische Moment erhalten. Die Gegenüberstellung von Kultus und Glaube kann nicht schlechthin gelten.

Abschließend ist zu sagen. Das religiöse Erlebnis in seiner Totalität ist Glaube, begründet in der Offenbarung, sein Vollzug in aller Wirklichkeit des Lebens, die begründende Zusammenfassung alles Lebens in ihm ist der Kultus. Und darin vollzieht sich zugleich die immer erneute Begründung des Glaubenserlebnisses selbst in der Offenbarung. Der Vollzug in aller Wirklichkeit ist nur möglich durch diese stete Erneuerung aus seinem Grunde heraus. Das trifft gerade im Kultus zusammen. Kultus ist also der Vollzug des Glaubenserlebnisses, in dem sich dessen Begründung immer erneuert und vertieft. In diesem Sinne ist Kultus eben lebendige Gottesgemeinschaft überhaupt.

Die Art, Form und Gestalten des Kultus, die kultischen Handlungen und Personen, die kultischen Orte, Zeiten, Ausdrucksmittel usw. werden verschieden sein nach der Art der Gotteserfahrung, nach der Vertiefung des religiösen Lebens in sich. Die höchste mit der Offenbarungsreligion erfüllte Gestalt des Kultus ist die tätige Hingabe an Gott, die wir A n - b e t u n g nennen, und die Zusammenfassung aller Gemütskräfte der Persönlichkeit und ihres ganzen Daseins auf ihre begründende unbedingte Einheit in Gott hin, die wir A n d a c h t nennen. Daraus ergibt sich die „E r b a u u n g" die durchdringende Struktur, die Kon-struktion, im strengen Sinne des Wortes, des Selbst und aller naturhaften Besonderheit durch die unbedingte persönliche Einheit des Gotteserlebnisses, der Gottesoffenbarung, Sammlung in Gott. Ist Kultus Vollzug des Glaubenserlebnisses und darin immer erneute Vertiefung des Glaubenserlebnisses in seinen Grund, so ist er einerseits allgemeine religiöse Lebensgestaltung in dem Sinne, daß jede Lebensverrichtung, jede Berufsarbeit, jeder Wertdienst Kultus, Gottesdienst sein kann und soll, so ist er andererseits spezifisch und wesentlich Pflege der religiösen Gesinnung, die Zurückbeziehung des Glaubens auf den Grund seiner Wahrheit, in der er sich sammelt, um sich zu lebendiger Betätigung in allem Lebenswandel zu stärken, um in immer neu erlebter Wertwirklichkeit Gottes, in der immer neu erfahrenen heiligen Gnade die Stärke der Wert-

betätigung zu gewinnen, um in der Gemeinde die Gemeinschaft des gläubigen Gewissens zu bekunden, in der alle durch dieses ihr Leben verbunden sind. Das ist Kultus als Anbetung, Andacht. Er ist „öffentlich", d. h. unbedingt synthetisch, in Gemeinschaft. Kultus ist gläubige Hingabe, begründende Zusammenfassung und Gestaltung des Lebens durch die Gottesgemeinschaft, die im Glauben, im unbedingten Persönlichkeitserlebnisse erfahren ist. Der geistige Zusammenhang und die kulturelle Funktion der Religion erfüllt sich im Kultus der Gemeinde.

Viertes Kapitel.

Die Idee der Religion.

Idee ist die Erlebniseinheit, sofern darin Gültigkeit und Evidenz begründet ist. Idee ist das Transzendentale am Erlebnisse. Idee ist Glaubenswirklichkeit, das Unbedingte im Unterschiede vom Absoluten, von der Substanz, ist Wertwirklichkeit, Geist. Die Idee der Religion ist die Grundidee überhaupt, die unbedingte Persönlichkeit, Gott. Das Heil und das Heilige, in dem sich das Problem der Religion ausdrückt, begründet und erfüllt sich in der Gottesidee. Die Idee der Religion ist das Innesein des Gültigkeits- und Wirklichkeitsgrundes, Gottes, das Ergriffensein in aller Besonderheit durch die unbedingte persönliche Einheit, die Gottesgemeinschaft im Gewissen. Darin faßt sich die Mannigfaltigkeit der religiösen Bildungen in ihrem Zielgrunde zusammen, darin auch der Begründungszusammenhang aller Wertarten, darin die treibenden Beweggründe religiöser Lebensgestaltung.

Nun ist in der Folgerichtigkeit auch von religiösen Ideen zu reden, die sich aus der Idee der Religion ergeben. Die religiöse Idee ist die im Glaubenserlebnisse, im Glaubensakte selbst begründete Erkenntnis und Wahrheit. Die Idee der Religion, die Gottesidee begründet Glaubensaussagen über Wirklichkeit, welche Erkenntnisbedingungen überhaupt enthalten. Die religiösen Ideen sind sozusagen Anwendungen der Gottesidee auf die Wirklichkeitserfassung und Wirklichkeitsgestaltung gemäß dem, was durch den idealistischen Wahrheits- und Erkenntnisbegriff an Wirklichkeitsbegründung erschlossen worden ist. Die religiösen Ideen sind die Erfassung der Wirklichkeit im Sinne, nach Maßgabe des Gottesglaubens.

So ergibt sich als Aufgabe dieses Kapitels die Darlegung der Bestimmungen der Gottesidee, die Entfaltung dessen, was in der Idee der unbedingten Persönlichkeit gesetzt ist, und die Anwendung auf Welt und Mensch, auf Welt und Seele, die Heraushebung dessen, was sich daraus für das Verständnis der Welt und das Verhältnis des Menschen

in ihr zu Gott ergibt. Es ist das Erfassen von Gott, Welt und Seele nicht mehr als Substanzen, als Realitäten, sondern als Glaubenswirklichkeiten. Es ist die positive Ersetzung der Metaphysik durch den religiösen Glauben, das wirkliche „Platzmachen“ für den Glauben.

A. Die Gottesidee.

a) Offenbarung und Erkenntnis Gottes.

1. Im Abschlusse des zweiten Kapitels ist der Begriff von Offenbarung, der sich aus der idealistischen Stellung und Lösung des Wahrheitsproblemes ergibt, schon bestimmt worden. Die Frage der Erkenntnis Gottes ist bei dem Verhältnis von Glauben und Wissen auch schon berührt worden.

Erkenntnis Gottes ist nur durch Offenbarung möglich, nur als Glaubenserlebnis, das dann seinerseits aber Wirklichkeitserkenntnis begründet und sich darin bewährt. Offenbarung ist die „unbedingt-synthetische“ Icheinheit, die Ichgemeinschaft, die Gottesgemeinschaft im Gewissen, und zwar sofern sie in Gott begründet ist. Die Einheit im Unterschiede, in aller Besonderheit und Endlichkeit ist nur möglich, weil die Einheit unbedingt-synthetisch-persönlich ist, „offenbar“ ist, nicht verschlossen, nicht abstrakte dinghafte Identität. Offenbarung Gottes macht erst Glauben, Gewissen, Apperzeption möglich. Offenbarung ist die unbedingt-persönliche Einheit, welche Ganzheit am Teile ermöglicht, Glauben begründet. Offenbarung ist von Gott begründete Gottesgemeinschaft, d. h. alle Offenbarung ist Selbstoffenbarung, Selbstmitteilung Gottes. Gott *ist* Offenbarung, d. i. überindividuelle, überpartikulare unbedingt-synthetische Ichheit. Der offenbare Gott ist die ursprünglich synthetisch-unbedingte persönliche Einheit und Ganzheit, in der alles persönliche Leben als in dem Grunde seiner Möglichkeit beschlossen ist. Offenbarung ist gerade die Begründung des Gewissens in der unbedingten Persönlichkeit, die Begründung des persönlichen Lebens in Gott. Aber das ist Gottesgemeinschaft, nicht Vergottung, weil diese Einheit synthetisch ist. Die Einheit von Gott und Mensch als Ichheit ist stets synthetisch. Es bleibt darin immer ein Transzendenzmoment erhalten, immer eine Vernichtung des Endlichen bloß in seiner Endlichkeit. Es ist keine Verabsolutierung des Endlichen, sondern Aufhebung im Unbedingten, das als solches gerade Einheit im Unterschiede, darin Bewußtheit, Gewissen überhaupt möglich

macht und begründet. Aller Glaube ist selber Offenbarung, weil er nur durch sie möglich ist, weil er überindividuelle Erlebniseinheit, persönliche Ganzheit ist. Unser Glaube ist Gottes Offenbarung. Offenbarung schafft Glauben. Glaube ist Gnade.

Offenbarung ist stets ein Tun Gottes. Ursprüngliche Einheit ist Tätigkeit. Offenbarung ist ursprüngliche lebendige unbedingt-synthetische Einheit, darum immer ein Tun Gottes. Wenn gesagt wird, wir hätten nicht Gottesgemeinschaft, wenn nicht Gott selbst sie begründet hätte, so heißt das, aller Zusammenhang begründet sich in ursprünglicher Einheit und Ganzheit, das Ganze wird nicht aus der bloßen Summe der Teile zusammengesetzt. Alle Offenbarung ist übernatürlich, überweltlich, so gewiß Natur und Welt das äußerliche Nebeneinander der Teile, des Besonderen ist, und so gewiß Offenbarung ursprüngliche Einheit und Ganzheit ist. Aber gerade darin durchdringt Offenbarung alle Welt und alle Besonderheit, ist Geist.

Auf Grund hiervon ist auch eine Alternative abzulehnen, die man gern stellt. Man sagt, geht das religiöse Leben aus natürlicher Entwicklung oder göttlicher Offenbarung hervor, ist es eine natürliche Hervorbringung oder eine übernatürliche Wirkung? Müßte die Alternative so, wie sie gestellt ist, beantwortet werden, so könnte es nach dem hier dargelegten Gedankengange nur im Sinne der zweiten Seite geschehen. Doch die Alternative ist falsch gestellt. Man kann sie nicht eigentlich beantworten, sondern muß sie richtig stellen. Die beiden Seiten schließen sich richtig verstanden gar nicht aus. Die menschliche Entwicklung ist selbst fortschreitende Offenbarung Gottes. Der Mensch ist eben nicht ein bloß natürliches Wesen, er ist Anlage zur Bewußtheit, Persönlichkeit, er ist Ich. Gottes Offenbarung ist eben die Wirksamkeit der Persönlichkeit, des Gewissens, des Werterlebens und der Werttätigkeit überhaupt im Menschen, sie ist die Gestaltung des Menschen zur werterfüllten, wertbegründeten Persönlichkeit, die Entwicklung zu persönlichem Leben, zur Freiheit. Entwicklung ist ja streng genommen Ausfaltung einer Innerlichkeit. Offenbarung ist in diesem Sinne Entwicklung und Entwicklung Offenbarung. Beides ist Geschichte. Offenbarung ist wesentlich Geschichte, wie sie Geist ist. Offenbarung ist Übernatur, aber zugleich mehr als die bloß negative Übernatur, die, wenn sie nicht positiv bestimmt wird, eben wieder nur zu einer höheren Natur wird. Offenbarung ist positiv Geist und Geschichte und darin kein Gegensatz der Entwicklung. In der Entwicklung als Geschichte haben wir Offenbarung, Geistwirkung Gottes, die Heilstaten Gottes mit den Menschen. Die Geschichte als der Weg des Menschen im Wertstreben

durch den Wertwiderstreit, durch die Vernichtung des Endlichen hindurch zur unbedingten Persönlichkeit, zur Freiheit ist Offenbarung. Sie ist der Weg zur Gottesgemeinschaft. Die Alternative, die man stellt, hat ihre negative Berechtigung gegenüber einem bloß realistischen Naturalismus und der damit gegebenen Erklärung der Religion aus menschlicher Einbildung und bloßem menschlichen Gemütsbedürfnisse. Aber sie teilt den grundlegenden Irrtum dieser anderen Seite, gegen die sie sich wendet. Das Auseinanderreißen und Gegenüberstellen von Natur und Übernatur, die nur äußerlich nebeneinander stehen, ist eben das Gegenüber von wirrem Unterschied und abstrakter Identität, der realistische Grundfehler. Die Alternative ist also nicht zu beantworten, weil man damit diesen Grundfehler selbst anerkennen und mitmachen würde, sondern richtig zu stellen. Und damit ist in anderem Zusammenhange noch fortzufahren.

Offenbarung geht, das liegt schon in der Abweisung dieser Alternative, immer durch *seelische Vermittelung* hindurch, alle Offenbarung ist konkret psychologisch vermittelt. Sie ist freilich nicht durch bloße Assoziation aus psychischen Elementen zu erklären, als ein bloßes Bündel von Vorstellungen. Das ist ja auch die Erlebniseinheit selber nicht. *Sie* ist die Offenbarung, die Offenbarungswirkung. Durch diese Subjektivität, durch diese Innerlichkeit hindurch, in ihr besteht Offenbarung. Man hat mit Recht gesagt: Gott schreibt nicht das Gesetz auf Tafeln, sondern erweckt einen Moses, er schickt nicht einen Engel vom Himmel, sondern erweckt den wahren Menschen Jesus. Wo Gott mit uns handelt und redet, da geschieht es durch Menschen und durch die Lebendigkeit der Persönlichkeit, des Gewissens in uns. Das hat darin seinen Grund, daß die Offenbarung synthetische Ichheinheit ist. Der Fortschritt der Offenbarung ist stets eine Personalisierung, eine Sache der großen prophetischen Persönlichkeiten. Jede Offenbarung ist solch ein persönliches Erlebnis, das dann erst ein tausendfaches Echo auf Grund der Ichgemeinschaft weckt. Begründet es sich wahrhaft in dieser, so wirkt es auch durch sie. Die Kraft, Glauben zu erwecken, ist der Selbsterweis jeder Offenbarung als solcher. Der Fortschritt der Offenbarung ist das Vordringen in das unbedingt Persönliche. Offenbarung ist immer persönliches Erlebnis, immer seelisch vermittelt. Das unbedingte Icherlebnis in uns, die Apperzeption, das Gewissen, den Glauben, das alles nennen wir, indem wir es als Funktion der Offenbarung erfassen, das testimonium spiritus sancti internum. Nach allem Früheren ist klar, daß und warum darin auch gerade das Gemeinschaftbildende und Gemeinschaftbegründende in uns wirksam ist.

Die altüberlieferte Unterscheidung der revelatio generalis und der revelatio specialis, durch die man die christliche Offenbarung von der vor- und außerchristlichen Frömmigkeit abzuheben pflegt, gewinnt nach dem dargelegten Offenbarungsbegriffe den Sinn des Verhältnisses von Problem und Lösung oder Erfüllung, von Gottsuchen und Gottesgemeinschaft. Auch im Problem, auch im Suchen, im Streben ist schon Offenbarung, einwohnende Einheit. „Du würdest mich nicht suchen, wenn du mich nicht schon gefunden hättest." Die revelatio specialis ist das Erschließen der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit als solcher, das Ergriffensein von Gott als dieser unbedingten Persönlichkeit, die in Gott gewirkte Begründung der Einheit von Gottes- und Selbstbewußtsein. Die revelatio generalis ist jenes Ahnen und Suchen sowohl in der vor- und außerchristlichen Religionsbildung, die in ihren typischen Hervorbringungen überall ja auf die Gewinnung des unbedingt Persönlichen hinzielt, als auch in allen Wertarten, gemäß ihrer Begründung in der unbedingten Erlebniseinheit und gemäß ihrer Strebung, ihrer Tätigkeitsrichtung dahin. Die revelatio generalis ist alles Suchen Gottes in den Arten der religiösen Frömmigkeit und in aller Werttätigkeit. Die revelatio specialis ist das Erschließen des unbedingt-synthetischen Persönlichen, in dem sich dieses alles begründet, der Durchbruch zur Freiheit, die in der Gottesgemeinschaft gegeben ist. Daraus folgt aber auch, daß die ganze Religionsgeschichte, all das Suchen Gottes in ihr eine fortschreitende Offenbarung Gottes ist. In der ganzen Religionsgeschichte ist Offenbarung, so gewiß darin überhaupt Religion ist. In jeder frommen Regung, in jedem frommen Seufzer schon, auch in der allerdürftigsten Religion ist Offenbarung. Der „wahren" Religion stehen doch nun nicht die anderen nur als die falschen gegenüber, weil jene etwa das Ding an sich Gott genau übereinstimmend und deutlich abbildete, diese es aber verfehlen, sondern die wahre Religion ist diejenige, welche ist und gewährt, was alle Religion überhaupt sucht, welche das erfüllt, was alle Religion erstrebt, was ihr Trieb und Sinn, ihr Problem ist. Auch die revelatio generalis ist echte Offenbarung und nur durch das möglich, was sich in der revelatio specialis erschließt, darum mit dieser und in dieser zusammenzufassen.

2. Wir haben Erkenntnis Gottes nur durch Offenbarung, d. h. nur im Glaubenserlebnisse. Wir erleben Gott, indem wir von ihm ergriffen sind, worin ja unsere Bewußtheit und unser Gewissen besteht. Wir haben Gott immer nur im Glaubenserlebnisse, das dann freilich in sich ein Erkennen begründet und zum Wissen strebt. Inwiefern

Gott nicht ein Gegenstand des Wissens ist, ist bereits dargelegt worden, ebenso, daß er Voraussetzung, Grund der Möglichkeit alles Wissens, aller Erfahrung ist. Wahrheit ist Synthesis a priori, begründet in der transzendentalen Einheit der Apperzeption. Wahrheit ist unbedingte Persönlichkeit. Gott ist die Wahrheit. Sofern nur überhaupt Wahrheit in uns ist, sehen wir alle Dinge in Gott.

Wir erkennen Gott, soweit wir Ich sind, sofern wir erleben. Die Schranken unserer Erkenntnis Gottes liegen in der Begrenztheit unseres Bewußtseinsinhaltes. Es wird mit Recht gesagt: Wir erkennen nicht die Wege Gottes, und unerforschlich sind uns seine Ratschlüsse. Wir kennen nicht den Zusammenhang der Synthesen aller Wirklichkeit, kennen nicht die Gründe ihrer Anordnung und ihres Ineinandergreifens. Soviel wir aber von der Welt und ihrer Gesetzlichkeit, ihrer Zweckmäßigkeit erkennen und verfolgen, soviel wir als Grund aller Gesetzmäßigkeit in der Struktur der Bewußtheit, in der Ganzheit am Teil erfassen, soviel Erkenntnis Gottes und Erkenntnis der Wirklichkeit seines Lebens haben wir auch. Synthetisch in aller Fülle Gottes Leben nachzuleben, vermögen wir nicht, weil wir nur an einem verschwindenden Ausschnitte der Wirklichkeit haften, der an die weltenweite Fülle der Unendlichkeit Gottes nicht heranreicht, und weil wir überhaupt nur Ganzheit am Teil symbolisch haben und sind. In allem Werterleben und in aller Wertverwirklichung in der Welt aber spüren wir Gottes inneres Leben, auch wenn wir um der Begrenztheit unseres Bewußtseinsinhaltes willen nicht an es selbst heranreichen. Wir haben eine Erkenntnis Gottes, soweit wir Ich sind, so wie wir ihn im Grunde unserer Persönlichkeit erleben. Wir sind endliches Ich, aber wir sind Ich. Das verbindet uns mit Gott. Offenbarung gibt uns nicht Wissen aller Welt, beseitigt nicht unsere Endlichkeit, sondern gibt uns Gemeinschaft mit Gott gerade in unserer Endlichkeit. Unsere Erkenntnis Gottes bleibt symbolisch, sie liegt überall in der Beziehung auf die Erlebniseinheit, auf die Ichlebendigkeit in uns, sie beruht auf Offenbarung. In diesem Sinne ist also Gott uns erkennbar und nicht erkennbar. Gott ist uns erlebbar in der Offenbarung, aber wir können in der Begrenztheit unseres Bewußtseinsinhaltes willen sein inneres Leben, seine Wege und seine Ratschläge nicht verfolgen. Wir müssen dem Zusammenhange der Teile Stück für Stück nachgehen, von dem Teile aus, der unser Inhalt ist. Wir erleben ursprüngliche Ganzheit als solche, wir erleben sie am Teile und haben in der Gottesgemeinschaft des Gewissens auch die Begründung dieses Teiles in der Ganzheit, aber nicht die aller anderen Teile, ihres Zusammenhanges und ihrer Anordnung von der Ganzheit aus, wir müssen und können von dem

Teile aus, der wir selber sind, nach Maßgabe und auf Antrieb der Ganzheit, die in uns ist, in der wir vielmehr gehalten sind, diesen Zusammenhang suchen und stückweise finden.

So erkennen wir Gott nur durch Offenbarung im Erleben und spüren seiner Fülle nach durch das Erkennen und Wissen, das gerade dieses Erleben begründet und fordert.

3. In diesem Zusammenhange sind die alten Gottesbeweise zu prüfen. Sie sind das Rüstzeug und der eiserne Bestand der Religionsphilosophie alten Stiles, der metaphysischen Religionsphilosophie, die sich geradezu in ihnen erschöpfte. Sie sind der Versuch, die Religion metaphysisch zu begründen, in concreto. Alles, was darüber im allgemeinen gesagt wurde, gilt hier nun auch im besonderen. Damit verlieren die Gottesbeweise von vornherein entscheidend an Wichtigkeit und Bedeutung. Es gilt von ihnen, was von aller metaphysischen Begründung der Religion gesagt wurde, wissenschaftlich unhaltbar und religiös unzulänglich und unbefriedigend, sinnwidrig. Allen diesen Beweisen haftet der Fehler an, daß sie Gott wie eine Tatsache, wie einen Gegenstand der Erfahrung, wie ein Bedingtes beweisen wollen und ihn damit selbst zu etwas Bedingtem machen, wie sie ihn von vornherein ja auch als absolute Substanz, d. h. als etwas Dinghaftes fassen. Gegenüber solchen Beweisen ist die Behauptung gerechtfertigt, daß Gott wesentlich unbeweisbar sei. In der Form dieser Behauptung ist die Kritik der Gottesbeweise zuerst aufgetreten. Bei diesem Negativen kann man aber nicht stehen bleiben. An die Stelle der metaphysischen Begründung und Ersetzung der Religion tritt positiv die erkenntniskritische Erschließung der Wahrheit der religiösen Erfahrung als solcher. Gott, der wesentlich unbeweisbar ist, erweist sich ja in der Möglichkeit alles Beweisens, alles Werterlebens überhaupt, in der Voraussetzung des Glaubens für das Wissen. Die Wahrheit des Glaubenserlebnisses in sich ist der Erweis Gottes.

Es ist schon eine Barbarei, vom Dasein Gottes zu reden, wie es gemeinhin bei diesen Beweisen geschieht. Ein Stein hat Dasein, ein Stück Holz oder nicht einmal dies, sondern nur die träge tote Masse hätte es. Dasein ist der bloße isolierte Unterschied. Ein bewegtes Atom, ein Kristall, eine Pflanze, ein Tier, der Mensch hat insofern schon nicht mehr nur Dasein. Da muß man von Wirklichkeit reden. Dasein hat das für sich bestehende absolute Ding. Wenn die Gottesbeweise vom Dasein Gottes reden, so zeigen sie darin schon ihren realistischen Irrtum deutlich genug an.

Trotz dieses ihres metaphysischen Grundfehlers sind die Gottes-

beweise nicht ohne dauernden Wert und sachliche Bedeutung. Was sie wollen, das ist von der kritischen Religionsphilosophie beim Wahrheitsprobleme der Religion und bei dem Aufbau des Verhältnisses der Religion zu den einzelnen Wertarten zu leisten, in der Begründung der religiösen Wahrheit durch die idealistische Erkenntniskritik und in dem Nachweise, wie die einzelnen Wertarten die religiöse Wahrheit voraussetzen und ihr zugleich Substruktion liefern, die Durchsetzung der Glaubenswahrheit in aller Wirklichkeit sind. Was hier in dem Probleme der Gültigkeit der Religion, in dem Probleme des geistigen Zusammenhangs und der kulturellen Funktion der Religion aufgezeigt wurde, das ist der eigentliche Sinn dessen, was die Metaphysik in ihren Gottesbeweisen versuchte. Darin ist das dauernd Wertvolle an den Gottesbeweisen über ihren metaphysischen Grundfehler hinaus zu finden. Sie entfalten die Wahrheit des Gottesglaubens in der Begründung der Wertgebiete und versuchen so die Beweggründe des Gottesglaubens allgemeingültig evidenzweckend aus dem Werterleben heraus anzugeben. Es zeigt sich, daß in der Tat die überlieferten vier Gottesbeweise dieser Behauptung entsprechen. Der ontologische Gottesbeweis entspricht der allgemein erkenntniskritischen Erschließung der Wahrheit der religiösen Erfahrung als solcher, der kosmologische Beweis entspricht der Anknüpfung der Religion an den theoretischen Wert, der physikoteleologische Beweis der Anknüpfung an den ästhetischen und Lebenswert, der moralische Beweis schließlich der an den ethischen Wert. Das bleibt der Sinn der Gottesbeweise, der über das abstrakt formelle Schlußverfahren und die metaphysische Verunstaltung der Gottesidee hinausweist.

Betrachtet man demgemäß den alten Bestand der Gottesbeweise, so begegnet vorab als eine Art Vorläufer noch der Beweis e consensu gentium. Darüber ist nicht viel zu sagen. Dieser Beweis ist sehr alt. Es ist auch verständlich, daß die Universalität, die unerschütterliche und unerschöpfliche Dauerkraft der Religion eine wichtige Instanz für die Erschließung der umfassenden Wahrheit und inneren Notwendigkeit der Religion bedeutet. Nur kann man daraus keinen formellen Beweis machen, schon deswegen nicht, weil man wohl vom Grunde auf die Folge, nicht aber von der Folge auf den Grund bindend schließen kann. Grund wäre die Wahrheit der Religion, Folge ihre Universalität und Dauerkraft bei allen Völkern. Immerhin bedeutet dieser consensus gentium, der ja tatsächlich besteht, eine Wahrscheinlichkeitsinstanz, die im größeren Zusammenhange des Nachweises der Wahrheit der Religion schon ihr Gewicht hat.

Auf diesen Vorläufer folgt sogleich der „Achilleus" aller Gottesbeweise, der ontologische. Dieser ontologische Gottesbeweis ist eigentlich nur Ontologie. Es ist mit Recht zu sagen, daß er weder ein Beweis ist noch von Gott handelt. Er ist nur Ontologie, d. h. er besagt eigentlich nur die Behauptung des Realismus. Es wird gesagt, es ist eine dinghafte Einheit des Seins zu setzen, ein ens realissimum, d. h. ein Ding, an dem alles Gegebene Prädikat, Merkmal ist. Es ist also nur der Grundsatz der absoluten Substanz hier ausgesprochen, nämlich es sei eine an sich seiende dinghafte Einheit alles Seins zu setzen. Das ist kein Beweis. Denn der Realismus wird hier nur als solcher einfach ausgesprochen, mit der bekannten Selbstverständlichkeit unterstellt, aber nicht begründet. Und es ist nicht von Gott die Rede. Denn dieses ens realissimum, diese absolute Substanz Gott zu nennen, dazu verführt doch nur die Religion, die ohnehin gegeben ist und die man so stützen will, und das ist obendrein irrig, denn der lebendige Gott der Religion ist, wie schon oft hervorgehoben, etwas ganz anderes als solch ein summum ens, als eine absolute Substanz.

Einen Beweis macht man aus dieser ontologischen Behauptung, — die Geschichte des Beweises im Einzelnen ist hier nicht zu verfolgen —, durch folgende Erwägung. Man sagt: Ein summum ens, das nicht auch das Prädikat der Existenz habe, sei eben kein summum ens mit dem Inbegriff aller Prädikate, ihm fehle eines, das sei widersinnig, also sei es denknotwendig, das summum ens als existierend zu setzen. Daran ist richtig: W e n n man das summum ens denkt und setzt, muß man es als existierend setzen. Aber die Frage ist, m u ß man es denn setzen. Das ist gerade der Beweispunkt, der selbstverständlich unterstellt und nicht begründet wird. Weiter aber, — das ist der eigentliche Einwand des kantischen Kritizismus —, Existenz ist nicht ein Prädikat, eine Eigenschaft an einem Dinge wie andere inhaltlichen Bestimmungen, die existentia nicht ein Merkmal, das die essentia einschließt. Existenz heißt im Zusammenhang der Erfahrung nach ihren Bedingungen stehen. Existenz ist Einordnung in einen notwendigen gesetzlichen Zusammenhang. Was für diesen gefordert wird, das ist wirklich, hat Existenz. Existenz ist nicht ein inhaltliches Prädikat. Existenz in diesem Sinne kann auch immer nur von einem Bedingten ausgesagt werden, das als Glied in einem solchen notwendigen Zusammenhange der Erfahrung steht. Von Gott als dem Unbedingten gibt es nicht einen solchen Beweis der Existenz. Schließlich wird der ontologische Beweis noch hinfällig durch die Folgerichtigkeit seiner eigenen Grundannahme, durch die skeptische Wendung, die für den Realismus unvermeidlich ist. Die Setzung

an sich seiender Dinge macht ja gerade ihre Erkenntnis unmöglich. Es gibt ja kein Kriterium der Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit dem Dinge an sich. Es ist alles nur subjektiv. Es handelt sich also immer nur um unsere innersubjektive Vorstellung von einem höchsten Wesen, von der man gar nicht wissen kann, ob ihr eine Realität entspricht. Diese skeptisch-phänomenalistische Wendung ist nur die Selbstauflösung des Realismus und damit auch des ontologischen Argumentes, das nur die Grundbehauptung des Realismus ausspricht. In dem Einwand des kantischen Kritizismus aber wird schon die positive Ersetzung und Umbildung bemerkbar.

Wenn man nämlich erkenntniskritisch versteht, was die Annahme des Realismus, die Unterstellung der Dinge überhaupt bedeutet, so sieht man auch, was in dem summum ens der Ontologie und des ontologischen Beweises wahrhaft steckt. Ist das Ding notwendiger gesetzlicher Zusammenhang, begründet in dem Unbedingten, das in der Einheit der Apperzeption erlebt wird, so haben wir Gott als unbedingte Persönlichkeit, die für alles mögliche Erkennen als Voraussetzung, für alle Erfahrung und Synthesis a priori als Bedingung der Möglichkeit erwiesen wird. Gott als Grund der Möglichkeit aller Erfahrung erlebt in der transzendentalen Einheit der Apperzeption, als die unbedingte Persönlichkeit ist der haltbare Sinn des ontologischen Beweises: Nicht summum ens, nicht ens realissimum, sondern unbedingte Persönlichkeit. Dann haben wir auch erst eigentlich den Gott des religiösen Lebens und nicht nur die absolute Substanz der Metaphysik. Der ontologische Gottesbeweis ist also zu ersetzen durch den erkenntniskritischen Nachweis der in sich begründeten Wahrheit der religiösen Erfahrung als solcher, durch den Nachweis, daß alles Wissen, alle Erfahrung die Glaubenswahrheit, die in ihr erlebte Wirklichkeit Gottes zu seiner oder ihrer Möglichkeit voraussetzen. Gott als der Grund aller Wahrheit und alles Wertes, das ist von jeder Wertart aus der Erweis der Wirklichkeit Gottes, die gültig gewiß im Erleben selber ist. Gott wird nur erwiesen als Voraussetzung alles Beweises, aller Werttätigkeit überhaupt. Das ontologische Argument aber ist so hinfällig wie aller Realismus und alle realistische Metaphysik. Es ist religiös unzulänglich und unbefriedigend, weil das allerrealste Ding, die absolute Substanz niemals der lebendige Gott der religiösen Erfahrung ist.

Der zweite Hauptgottesbeweis, der kosmologische schließt e contingentia mundi, von der Zufälligkeit der Welt auf eine letzte Ursache, mit der die Reihe der Bedingungen anhebt und die selbst nicht wieder durch anderes verursacht ist, sondern eben einen „absoluten" An-

fang bedeutet, auf ein summum ens, zu dessen Wesen auch die Existenz als Prädikat gehört. Der kosmologische Beweis mündet also in den ontologischen und teilt letztlich dessen Schicksal.

Das bloß Zufällige, der isolierte Unterschied erscheint dem Denken mit Recht unerträglich. Man müßte demgemäß fragen, wie kommt man überhaupt zu der Annahme solch eines Zufälligen, ehe man es gelten läßt, um daraus auf ein Nicht-Bedingtes, Nicht-Zufälliges zu schließen, in der Selbstverständlichkeit der ganzen Denkart, die überhaupt auf die Annahme dieses Zufälligen führt. Aber hier macht man gerade noch weiter aus diesem Nichtbedingten die absolute Ursache und setzt damit das Fehlerhafte des Ausgangspunktes nur fort. Gott wird dabei zu einer Einzelursache gemacht, nur daß von dieser behauptet wird, sie selbst sei nicht wieder verursacht. Gott ist also nur erste Ursache. Es ergibt sich wiederum das, was schon im zweiten Kapitel bei dem kritischen Begriffe des Unbedingten im Unterschiede vom Absoluten ausgeführt wurde. Nicht nur eine willkürliche Durchbrechung des Kausalprinzips an dieser einen Stelle findet statt, obwohl es sonst als durchgängig gültig anerkannt wird, sondern vor allem wird die erste Ursache als ein „Absolutes" ja selbst wieder der Zufall, den man doch ausschließen, dem man entgehen wollte. Eine absolute Ursache, eine erste Ursache, die selbst nicht wieder verursacht wäre, wäre der gesetzte Zufall. Die abstrakte Identität der absoluten Substanz ist immer wieder der isolierte Unterschied. Das Denken kommt nicht zur Ruhe. Es hebt das Fragen an, ähnlich jenem alten Spiele: Die Welt ruht auf dem Elefanten, der Elefant auf der Schildkröte, worauf aber wieder die Schildkröte usw.?

Das Unbedingte ist nicht erstes Glied der Reihe, das nicht selbst wieder verursacht wäre, sondern die innere Totalität und ursprüngliche Einheit aller Bedingungen, welche erst Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit möglich macht. Die Welt ist auch nicht in dem Sinne zufällig, wie hier unterstellt wird, nicht ein Aggregat isolierter Dinge. Sie ist Zusammenhang in sich, eine Totalität von notwendigem Zusammenhang, „freischwebende" Totalität, Wirklichkeit, nicht bloße Realität. Gott steht nicht nur außerhalb der Welt als erste Ursache, sondern der immanente Weltzusammenhang ist Gottes Wirksamkeit und Wirklichkeit, so gewiß sich alle Notwendigkeit in der unbedingt-synthetischen Einheit begründet. Die Flucht des kosmologischen Argumentes vor der wirren zufälligen Vielheit der Welt in die abstrakte Identität der ersten Ursache führt erst recht in den Zufall, in den absoluten Zufall und den Zufall des Absoluten. Für die unbedingt-synthetische Einheit kann es nichts neben ihr, außer ihr, über ihr, unter ihr geben, das sie nicht in irgend-

einer Gliederung einschlösse. Hier fällt jener Frageregressus als in sich widersinnig fort. Hier ist dann die Welt auch nicht der bloße Zufall, sondern der sich gestaltende Wirklichkeitszusammenhang.

Der kosmologische Beweis unterliegt überdies all den Schwierigkeiten des ontologischen, weil er ja auch ein solches summum ens mit dem Prädikat der Existenz annimmt, insbesondere auch dem, was als skeptische Wendung der Behauptung der bloßen Innersubjektivität des Denknotwendigen herausgehoben wurde.

Auch religiös ist der Beweis ungenügend. Denn dieses Absolute, die erste Ursache ist ja nicht der Schöpfer, von dem das religiöse Erlebnis in seinem Kreaturgefühl, in seiner Nichtigkeitserfahrung, in seinem unbedingten Wertstreben redet. Der bloß außerweltliche Gott ist gar nicht der überweltliche, auf den die Religion geht, weil er ja schließlich nur neben der Welt als eine Einzelursache, als ein absolutes Ding steht.

Der dauernde und haltbare Sinn des kosmologischen Beweises ist die Frage nach der Möglichkeit und Begründung der gesetzmäßigen Synthesen im Welterkennen, nach Überwindung des bloß Zufälligen. Auf die Begründung aller Synthesen in der unbedingten Icheinheit, in der transzendentalen Einheit der Apperzeption will das kosmologische Argument wahrhaft hinaus. Durchgängiger Zusammenhang und Gesetzmäßigkeit der Erfahrung ist nur möglich in der unbedingten Einheit der Persönlichkeit. Das ist der kosmologische Beweis, die Begründung alles Wissens im Glauben, der Synthesen in der Erlebniseinheit. Es ist die Anknüpfung der Religion an den theoretischen Wert, die Voraussetzung des religiösen Erlebnisses durch den theoretischen Wert und die Begründung des theoretischen Wertes im Glauben.

Der dritte der überlieferten Gottesbeweise, der physiko-teleologische, folgert aus der Naturzweckmäßigkeit. Was auch ihn kritischen Einwänden ausliefert, ist die Art, wie er diese Naturzweckmäßigkeit faßt. Es wird etwa gesagt: Die Welt ist eine vortrefflich und einwandfrei zweckmäßig konstruierte Maschine, bei der alles obendrein aufs beste der menschlichen Wohlfahrt dient. Das vortreffliche Ineinandergreifen aller Teile bis ins Kleinste läßt auf einen schlechthin intelligenten Urheber schließen, welcher alles aufs beste berechnet und angelegt hat.

Das Wertvolle an diesem Beweisgrunde ist das Ausgehen von einem Tatbestande, der als solcher offenkundig ist, einerlei noch wie er aus einer Gesamtwirklichkeitserfassung zu erklären sein dürfte. Das Fehlerhafte daran ist die realistische Unterstellung eines bloßen Mechanismus. Es sind absolute Reale, denen dann eine Absicht gegenüber-

gestellt wird, welche sie kombiniert. Die Zweckmäßigkeit wird im Sinne der endlichen menschlichen Absichtshandlungen genommen, die eigentlich nur auf umgekehrtes Kausalverhältnis hinauslaufen. Ich will die Wirkung und bringe die Ursache hervor oder schalte sie ein, welche diese Wirkung kausal auslöst. Es ist äußerliche Zweckmäßigkeit, bei der die Glieder nur außereinander in bloßer mechanischer Selbständigkeit bleiben und auch nur von außen die Absicht hinzukommt, die äußerliche Zweckmäßigkeit oder auch die relative, die zur bloßen Nützlichkeit führt, zum bloßen „Nutzeffekt". Dies letztere soll hier die menschliche Wohlfahrt sein.

Mit dieser realistischen Deutung der Zweckmäßigkeit setzt sich das Argument der Kritik aus. Es erhebt sich der bekannte Einwand der ignava ratio, die Antinomie der mechanischen Erklärung und der Erklärung aus göttlicher Absicht. Was ich mechanisch erklären kann, dazu brauche ich keine besondere Absicht, und was ich aus solcher besonderen Absicht erklären will, das kann eben nicht mechanisch entstanden sein. Das ist in dieser Form unvereinbar. Die Erklärung aus besonderer Absicht ist überhaupt keine Erklärung, sondern eigentlich nur die Wiederholung der Tatsache. Dazu erhebt sich der weitere Einwand, daß die Welt in der Tat gar nicht ein so vollendeter zweckmäßiger Mechanismus ist. Wieviel in diesem Sinn Zweckwidriges ist und geschieht in ihr! Und vollends die menschliche Wohlfahrt! Wäre sie wirklich der Zweck der Welt, man müßte doch sagen, daß diese ihren Zweck gründlich verfehlt hätte. Die ganze Wertwiderstreitserfahrung mit allem, was dazu gehört, tut sich auf. Die Folge ist, daß man deswegen entweder die Weisheit, Güte und Allmacht Gottes aufgeben muß oder, da er ohne diese nicht wohl zu denken ist, ihn am besten ganz fortläßt, oder daß man sich zu der Einsicht entschließt, daß die menschliche Wohlfahrt doch wohl nicht der eigentliche Weltzweck sein dürfte. Da man aber diesen Endzweck bezeichnenderweise nicht gern fallen läßt, so zieht man das erste vor, klagt Gott an oder leugnet ihn. Damit hat man dann auch jene Antinomie zugunsten des reinen Mechanismus gelöst, und bei der realistischen Verfälschung der Naturzweckmäßigkeit hat der Realismus folgerichtig die Oberhand behalten.

Das alles ändert sich und damit ist die realistische Verfehlung vielmehr aufgehoben, wenn man die Zweckmäßigkeit mit dem Kritizismus, wie im zweiten Kapitel entwickelt wurde, als formale, als innere, als organische faßt, als Synthesis a priori und ihre Begründung in ursprünglicher Ganzheit. Die Welt ist nicht eine kunstreiche und absichtsvolle Maschine mit einem Nutzeffekt, sondern ein organischer Zusammenhang, der sich in aller Sonderung und Gliederung der Teile durch deren gesetz-

liche Verknüpfung als Selbstzweck, als Entelechie behauptet. Der Zweck geht hier gerade durch alle mechanische Notwendigkeit, die er erst als solche möglich macht und begründet, hindurch, gerade auch durch allen Widerstreit. Es braucht nur die realistische Verfälschung der Zweckmäßigkeit aufgehoben zu werden. Dann erhält das Argument seine Bedeutung, indem sich im Lebenswerte und im ästhetischen Werte, — in der formalen Zweckmäßigkeit hängen ja organisch und symbolisch-ästhetisch, wie begründet, zusammen, — die Wirklichkeit Gottes erweist, eben darin, daß die Welt nicht im realistischen Sinne ein mechanisches Geschiebe träger Masse ist, daß diese Annahme nur ein Mißverständnis ist, welches das Licht am hellen Tage nicht sieht. Der dauernde Sinn des physiko-teleologischen Beweises ist die Anknüpfung der Religion an den Lebens- und ästhetischen Wert. Erst durch diese formale und symbolische Zweckmäßigkeit erhält der Beweis auch seinen religiösen Wert. In der metaphysisch-realistischen Gestalt würde er bestenfalls nur einen geschickten Demiurgen, einen Weltenbaumeister, einen Techniker ergeben, aber keinen Schöpfer, keinen lebendigen Gott. Das Schöpferische bekundet sich in innerer, formaler Zweckmäßigkeit, in der Begründung und Beziehung jedes Teiles in ursprünglicher Ganzheit der unbedingten Persönlichkeit.

So kann der dritte Beweis schon in seiner Grundlage vor der Kritik bestehen. Der dauernde Sinn und Wert der Gottesbeweise kommt bei ihm schon heraus, wenn man nur die realistische Verfälschung beseitigt. Noch stärker und unmittelbarer geschieht das beim *vierten* Hauptbeweis, bei dem *moralischen*, der auch von Kant, nachdem er das gewisse Recht des physiko-teleologischen eingeräumt hat, als der einzig mögliche angesehen wird. Dabei tritt das hervor, worin wir den unvergleichlich engen Zusammenhang von Ethos und Religion gefunden haben, das rein Unbedingt-Persönliche. Der moralische Beweis liegt in dem Erlebnisse der schlechthinigen Unbedingtheit des Sollens, der ethischen Anforderung im Gewissen. Das ist kein Beweis im Sinne der anderen, bei denen man Gott etwa wie den Mann im Monde erschließt, sondern das ist Erweis in der Gewißheit und Evidenz des Erlebnisses selbst. Das Sollen als Unbedingtes wird als Willen Gottes, als das Unbedingt-Persönliche erfaßt. Im Gewissen erweist sich die Wertwirklichkeit des Unbedingt-Persönlichen. Der Sinn aller Gottesbeweise als Anknüpfung der Religion an eine Wertart, die sich in dem religiösen Erlebnisse erst zu begründen vermag, ist hier offenkundig.

So stellen die Gottesbeweise den Begründungszusammenhang zwischen religiösem Erlebnisse und den Wertarten dar. Sie zeigen das auf,

was revelatio generalis genannt wurde. Der Beweis e consensu gentium ist zu erweitern zur umfassenden religionsgeschichtlichen Verfolgung des Gottsuchens. Wenn die Gottesbeweise der eigentliche Bestand der natürlichen Theologie sind, so zeigt sich nun, was bei der kritischen Religionsphilosophie im Unterschied von der metaphysisch-realistischen an die Stelle der natürlichen Theologie tritt. Es ist diese erkenntniskritische Erschließung der religiösen Wahrheit, der Erweis der revelatio generalis in den Wertarten und in der Religionsgeschichte, dieses alles eingeordnet in die „logische", logosmäßige Aufgabe der Philosophie, die im zweiten Kapitel begründet wurde. Die Gottesbeweise zeigen so recht verstanden und ihrer metaphysisch-realistischen Verunstaltung entkleidet, die Offenbarung Gottes in aller Wirklichkeit, in der Möglichkeit der Wahrheit überhaupt, in der Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Wirklichkeit, in der Zweckmäßigkeit, in der organischen Entfaltung und Schönheit der Welt, im Gewissen oder Sollen, im sittlich-geschichtlichen Leben der Menschheit, in aller Gemeinschaftsbildung, Wertbetätigung und kulturellen Lebensgestaltung überhaupt. In der überlieferten Form sind die Gottesbeweise dahin, aber in dem Begründungszusammenhange zwischen der Religion und den Wertarten, die sich in ihr begründen und in denen sie sich durchsetzt und erfüllt, besteht ihr Grundantrieb fort.

Gerade durch die in der Philosophie und ihrer Erkenntniskritik vollzogene Begründung allen Wertes, aller Gültigkeit in dem Glaubenserlebnisse, in der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit erweist sich der Satz, der in diesem Stücke an die Spitze gestellt wurde, daß wir Gott nur durch seine Offenbarung erkennen. Wir sind seiner inne in aller Wertbetätigung als des Grundes und Zieles, eben als der unbedingten Persönlichkeit. Der wissenschaftliche Gottesbeweis ist der Erweis für die Wissenschaft, der darin liegt, daß alles Wissen das Glaubenserlebnis als Apperzeption voraussetzt.

b) Die Abwandlungen der Gottesidee.

1. Unter diesen Abwandlungen wird hier nicht die religionsgeschichtliche Entwicklung des Gottesbewußtseins verstanden, die, soweit hier erforderlich, schon in den Typen der religiösen Erfahrung dargelegt ist, sondern damit sind die Versuche gemeint, die in dem Glaubenserlebnisse begründete Wirklichkeitserkenntnis zu formulieren. Diese Versuche sind durch die Wirklichkeitsauffassung, durch den Wahrheits- und Erkenntnisbegriff, von dem man ausgeht, bestimmt. Sie sind besonders bestimmt durch den realistischen Wahrheits- und Erkenntnisbegriff, den man als

selbstverständlich unterstellt. Gerade daraus ergeben sich diese „Abwandlungen" der Gottesidee. Es sind metaphysische Ausgestaltungen des Glaubenserlebnisses, die sich freilich auch mit gewissen religionsgeschichtlichen Typen berühren.

Als solche Abwandlungen der Gottesidee erscheinen Pantheismus und Deismus. Das ist der Grundgegensatz, der genau dem realistischen Grundgegensatz von Metaphysik und empiristischem Positivismus entspricht. Der Pantheismus entspricht der Metaphysik, der Deismus dem empiristischen Positivismus. Der Deismus stärker religiös durchtränkt wird zum Supranaturalismus, der Pantheismus stärker religiös bestimmt wird zur Mystik. Die religionsgeschichtliche Berührung und auch Bedingtheit weist den Pantheismus in die Richtung der mystischen Naturreligion, der Naturverehrung und des mana-Gedankens, den Deismus in die der ethischen Gesetzesreligion, zuletzt des Urheberglaubens. Der lebendige persönliche Gott der religiösen Erfahrung wird hier beim Pantheismus und Deismus zur metaphysischen Substanz herabgemindert und auf die Beweggründe der bloßen Transzendenzreligion zurückgeführt, auf die für sich bestehende abstrakte absolute Identität nach all den Momenten, die darin liegen.

Der Ausdruck des religiösen Erlebnisses nicht realistisch beeinflußt und verunstaltet, in seiner schlichten Reinheit ist der Theismus. Der Theismus erhält in dem idealistischen Erkenntnisbegriffe und der idealistischen Wirklichkeitsauffassung seine erkenntnismäßige Durchsetzung. Das Glaubenserlebnis realistisch-metaphysisch ausgestaltet ergibt Pantheismus und Deismus als Gegensätze, das Glaubenserlebnis idealistisch erfaßt und verstanden ergibt den Theismus. Der Theismus vereinigt die einseitigen Wahrheitsmomente des Pantheismus und des Deismus ebenso, wie der kritische Idealismus die Gegensätzlichkeit von Metaphysik und skeptischem Positivismus in sich aufhebt und überwindet.

Das ist es, was hier unter Abwandlungen der Gottesidee verstanden wird. Auf seiten der realistischen Abwandlungen macht immer wieder die Persönlichkeit Gottes Schwierigkeiten. Man kann eben nicht der realistischen absoluten Substanz Attribute der Innenwelt, des persönlichen Lebens beilegen, ohne sich eines Widerspruchs, einer inneren Unmöglichkeit schuldig zu machen, eines „Anthropomorphismus". Nicht das Absolute hat die Attribute der Persönlichkeit, sondern die Persönlichkeit ist das Unbedingte. Das ist der richtige Begründungszusammenhang und die Lösung hier. Vom Realismus aus muß die Persönlichkeit Gottes im Sinne der lebendigen religiösen Erfahrung immer schwierig und letztlich unmöglich werden. Im Theismus haben wir das schlichte,

selbstgewisse Erlebnis dieser Persönlichkeit, das aus seiner eigenen Gewißheit heraus idealistisch zu unterbauen und durchzusetzen ist.

2. Der **Pantheismus** ist Alleinheitsstreben, Alleinheitsdrang, aber in der Gestalt des Absoluten, der abstrakten unterschiedslosen Identität, des dinghaften Fürsichbestehens, des einen transzendenten Seins, der absoluten Indifferenz. Das Negative daran wird durch die Stärke der Wertwiderstreitserfahrung gesteigert. Der Pantheismus ist der energischste Ausdruck des Einheitsstrebens, das als die Funktion der Religion bezeichnet wurde. Aber er verfälscht diese lebendige Innerlichkeit im Sinne der realistischen Substanz. Daher führt sein Weg schließlich zum Untergang aller Wirklichkeit in dem ureinen Sein und seiner abstrakten unterschiedslosen Identität, zum Akosmismus. Es ist nur das alleine transzendente Sein, in dem alles zunichte wird. Das Böse, das Übel, der Unwert wird nur einfach negiert. Es ist eine Flucht vor dem Wertwiderstreit, nicht Überwindung gerade in der Erkenntnis seiner Begründung. Von dem alleinen abstrakt-identischen Sein aus gibt es keine konkrete Selbständigkeit, keine Möglichkeit des Bösen, des Unwertes, auch keine Möglichkeit der Freiheit. Der Pantheismus geht aus von der Seligkeit des Innewerdens der Alleinheit aller Wirklichkeit. Das ist seine religiöse Größe und Stärke, diese leidenschaftliche, ergriffene Lebendigkeit des Einheitsstrebens, ein kosmisches Lebensgefühl, in dem die ursprüngliche Ganzheit der Wirklichkeit geahnt wird. Darin begründet sich auch ein kräftiger Optimismus zunächst, in dem Gefühle, daß die Alleinheit alles durchdringt und trägt, auch das Letzte und Geringste. Darin begründet sich auch ein hoher edler Sinn für die Notwendigkeit, die alles bezwingt, aber auch alles zur Einheit fügt. Aber gerade die Gewalt des Wertwiderstreites, die von dem leidenschaftlichen Einheitsstreben und kräftigen Optimismus aus erst recht erfahren wird, treibt den Pantheismus in die Transzendenz des alleinen Seins, die sich negativ in Identität selbst behauptet, eben zur Weltverneinung und zu allem, was damit gegeben ist, zum Pessimismus, der Übel und Unwert nicht zu tragen und nicht zu überwinden vermag, sondern sich nur vor ihm in die negative Transzendenz flüchtet. Das erhabene Gefühl der Notwendigkeit wird Ermatten, Resignation, Apathie. Wie dann in dem Absoluten und seiner negativen Identität erst recht die Unseligkeit aufbricht, ist schon dargelegt worden. Das ist das religiöse Scheitern des Pantheismus, die reine Vernichtung. Der Pantheismus ist nach Maßgabe seines Prinzipes des Absoluten, der absoluten Substanz und Realität immer monistisch und naturalistisch.

Was dem Pantheismus seine Überzeugungskraft, seine Seele, seinen

religiösen Schwung verleiht, das ist die Ahnung des Unbedingt-Persönlichen, gerade in dem entschiedenen Einheitsstreben, die Ahnung, die auch in aller realistischen Verfälschung nicht verloren geht. Diese Ahnung lebt in dem spezifisch Mystischen, in dem Zusammenhange tat tvam asi, dem Zusammenhange zwischen der Erlebniseinheit des Subjektes und dem alleinen Sein. Durch diesen Zusammenhang strömt ja in das alleine Sein die ganze Lebendigkeit der Innerlichkeit hinein. Dabei wird die Einheit des Seins etwas Lebendiges, Gefühltes, nähert sich der konkreten unbedingt-synthetischen Einheit und Ganzheit, nähert sich bis auf ein Kleines dem Theismus. So führt der mystische Pantheismus auf die organische Auffassung der Wirklichkeit. Die Natur erscheint als ein einheitliches Ganzes in zweckgestalteter Gliederung, als die Gestaltung eines Allebens, das sich dem ahnenden lebendigen Sinne erschließt. Der Pantheismus kommt zum Symbolischen im strengen Sinne. Der Mensch sieht durch seine Innerlichkeit ins Herz der Wirklichkeit, fühlt sich als Gestaltung eines göttlichen Allebens, das er auch in aller Wirklichkeit sonst ahnend wiederfindet. Da stehen wir in aller Frische des religiösen Lebens auf der Schwelle des Theismus. Etwa Faustens Worte in Wald und Höhle drücken das aus, was hier lebendig ist. Dieser Pantheismus ist gewissermaßen der Theismus im Entstehungszustande. Es ist die Seite der Mystik, die von der Transzendenzreligion, von der Naturreligion zur Offenbarungsreligion hinüberweist. Es ist das Innewerden dessen, daß sich in der Persönlichkeit die ursprüngliche Ganzheit der Wirklichkeit erschließt. Diese Wendung zur Mystik ist das religiöse Wahrheitsmoment des Pantheismus. Damit streift er an den Theismus heran.

Im Pantheismus ist immer diese religiöse Sehnsucht, dieses tiefe religiöse Streben zu scheiden von der realistischen, bloß transzendenzreligiösen Verfälschung, die ihn freilich erst zum Pantheismus im eigentlichen Sinne macht. Überwiegt dieser realistische Einschlag oder diese realistische Grundlage, so erhalten wir eine intellektualistische Gestalt des Pantheismus, die reine Metaphysik der absoluten Substanz, die immer eine Neigung zum naturalistischen Materialismus haben wird. Überwiegt das Spezifisch-Mystische in dem angeführten Sinne, so drängt der Pantheismus auf den Theismus vor. Er streift so überall an den echten Theismus heran und ist oft kaum noch von ihm zu unterscheiden. Er faßt dann das wundervolle Einwohnen Gottes in aller Wirklichkeit, das gerade in dem kritischen Prinzipe der Synthesis a priori mit allem, was dazu gehört, erschlossen wird. Man muß noch mehr sagen. Der Pantheismus ist oft nur die Einkleidung der theistischen Gegenwirkung

gegen den Deismus und seine religiöse Armut, seine Einseitigkeit, die sich dann freilich noch in entgegengesetzter Einseitigkeit des Pantheismus spiegelt. Man kann sogar, um den Theismus stärker vom Deismus zu unterscheiden, von „Panentheismus" reden. Das wäre dann das Hervorheben eines pantheistischen Momentes am Theismus, um die Einseitigkeit des Deismus abzustoßen und eine Mißdeutung des Theismus in deren Sinne abzuwehren.

3. Wie der Pantheismus der metaphysischen Seite entspricht und daher auch immer wieder in den großen metaphysischen Systemen auftritt oder anklingt, so entspricht der Deismus der empiristisch-positivistischen Seite und ist auch im Zusammenhange der klassischen Gestalt des Empirismus in der englischen Philosophie in reiner Ausprägung vertreten worden. War der Pantheismus abstrakte Identität und daher monistisch, so ist der Deismus die andere Seite, der isolierte Unterschied des Positivismus und ist daher dualistisch oder pluralistisch. Der Deismus ist die Anpassung und der Ausgleich des empiristischen Realismus an die überlieferte Religion und mit den überlieferten religiösen Vorstellungen. Die Zweiweltentheorie des positivistischen Phänomenalismus wird mit dem religiösen Überwelterlebnis zusammengebracht, Gott mit dem Ding an sich. Auch für den Deismus ist Gott eine für sich bestehende Substanz, ein Absolutes, ein summum ens, aber hier steht er als Einzelding neben der Welt und die Welt neben ihm. Ist das religiöse Leben stärker und inniger, so wird aus dem Deismus der Supranaturalismus. Dieser ergibt sich mit der Selbstverständlichkeit des realistischen Wahrheitsbegriffes. Indem man an der Wahrheit der Religion streng festhält, aber sie realistisch-metaphysisch denkt, wird eben Gott verdinglicht, ein Einzelding, das man aus seinen Wirkungen erschließt wie etwa den Mann im Monde. Im Supranaturalismus strömt kräftiges religiöses Leben in den Deismus ein, aber auch er ist eine Angleichung der Religion an den Realismus und darin auch streng genommen eine Verfälschung.

Der deistische Gottesbegriff ist im wesentlichen der, der schon bei dem physiko-teleologischen Gottesbeweis auftrat. Die Welt ist eine selbständige Maschine, einmal von Gott erfunden oder eingerichtet und in Gang gebracht, nun aber ohne Beziehung zu Gott in ihrem Mechanismus ablaufend. Gott schaut gleichsam zu, greift von Zeit zu Zeit ein, wenn irgend etwas an der Maschinerie in Unordnung gerät, und hilft dem Gange der Welt nach, damit er sich im Sinne der ursprünglichen Konstruktion und Anlage hält. Gott ist erste Ursache, Einzelursache neben der Welt, Weltenbaumeister, nicht eigentlich Schöpfer.

Gott wird als solche Einzelursache selbst ein Bedingtes. Gott und die Welt stehen nur neben- und außereinander. Das ist die religiöse Armut des Deismus. In ihm lebt nichts von dem begeisternden Einheitsstreben des Pantheismus, das so echt religiös ist. Es ist nicht Hingabe, nicht Aufgabe in ihm, nicht ein Aufgehen in Gott, sondern ein Verharren in der Endlichkeit und Besonderheit als solcher, wie es in der ethischen Gesetzesreligion geschildert wurde. So herrschen auch in allem noch die Interessen des Menschen als bloß endlichen Einzelwesens vor, das kleinmenschliche Interesse. Gott wird wesentlich eine Fürsorgeveranstaltung für diese Interessen. Utilitaristisch-eudämonistische Enge und Dürftigkeit ist die Folge. Der rein naturalistische Eudämonismus, die illusionistische Theorie der Religion knüpft leicht hier an. Statt daß das Leben in großem freien frommen Zuge an Gott hingegeben wird, wird Gott das Mittel der eigenen Zwecke, der eigenen Glückseligkeit, um deren Erlangung man nun in knechtischer Werkgerechtigkeit sich quält.

Es folgt die Behauptung der Anlage der Welt nach Gottes Güte, Weisheit und Allmacht auf die menschliche Wohlfahrt. Das ist die Art, wie sich die religiöse Heilsidee hier darstellt. Es ergibt sich daraus, was schon beim physiko-teleologischen Gottesbeweise herausgehoben wurde. Das Böse, das Leid, das Übel, der Unwert überhaupt ist nur zu verstehen als Konstruktionsfehler, der auszubessern ist. Das nennt sich dann Optimismus. Gott selbst hilft nach, das Übrige tut der soziale technische Fortschritt. Das Übel bleibt, wie gesagt, als solcher Konstruktionsfehler eine Instanz gegen Gottes Güte, Weisheit oder Allmacht. Nun ist im Deismus, wo Gott als außerweltliche Einzelursache gedacht wird, an sich schon die Allmacht gefährdet, das Einheitserlebnis wird an dem realistisch-empiristischen absoluten Unterschiede zunichte. Gott als solche außerweltliche Einzelursache ist nicht allmächtig. Folgerichtig wird nicht einmal die Ungeheuerlichkeit eines monotheistischen nicht allmächtigen Gottes gescheut. Das ist dann freilich der Tod aller Religion, das Schwinden des unbedingten Einheitserlebnisses.

Diese Folgerung des Deismus ist seine eigentliche Irreligiosität. Gerade das, worin der Deismus dem Pantheismus und seiner abstrakten Identität gegenüber Recht hat, in der Behauptung der selbständigen Unterschiedlichkeit innerhalb der Einheit, wird so zum religiösen Unsinn, weil sich in dieser empiristisch-realistischen Weise eben nicht konkrete Einheit, sondern isoliertes Außereinander ergibt. Da freilich diese radikale Folgerung nicht immer und sogar meistens nicht gezogen wird und immer noch religiöses Leben bleibt, so hat der Deismus trotz seiner religiösen Dürftigkeit und Enge auch religiösen Wert in der Betonung

des spezifisch Synthetischen an aller Einheit. Ja darin kann seine Stärke liegen, wenn das religiöse Leben und sein Einheitserlebnis in sich stark und erhalten bleibt. Als Gegensatz gegen den bloß weltverneinenden Pantheismus mit seiner absoluten unterschiedslosen Identität hat der Deismus sogar recht, wenn sich neben seinem positivistischen Realismus das religiöse Leben eigenwüchsig erhält. Die Selbständigkeit der Welt und des Endlichen gegenüber Gott ist von höchstem religiösen Werte, sofern es sich nicht um isolierte, sondern in der Einheit begründete Selbständigkeit handelt. Indem der Deismus unter der Wirkung des religiösen Einheitserlebnisses hierauf hinzielt, hat er gerade auch religiösen Wert. Doch wird er als bloßer Deismus zum religiösen Unsinn. Er kann aber innerhalb und im Zusammenhange des Theismus gerade die Heraushebung des Momentes sein, worin sich dieser als konkrete persönliche Einheit von dem Pantheismus und seinem absoluten Monismus, seiner abstrakten Identität wesenhaft unterscheidet. Der Deismus hat ein Wahrheitsmoment so als Gegensatz des Pantheismus und kann die Formulierung der Abwehr des Theismus gegen den Pantheismus werden. In dieser Form wird er dann zum Supranaturalismus.

Ebenso wie der Pantheismus stärker religiös bestimmt zur Mystik wird, wird der Deismus mit religiösem Leben erfüllt der Supranaturalismus. Das Einleuchtende an diesem Supranaturalismus ist einerseits die Kraft des religiösen Lebens, die in ihm steckt, andererseits die Selbstverständlichkeit des realistisch-empiristischen Wahrheitsbegriffes. Ebenso wie der naive Realismus gerade von der Erkenntniskritik sein Recht zuerteilt erhält, wie der idealistische Wahrheits- und Erkenntnisbegriff von sich aus die Berechtigung des realistischen Ansatzes für uns als endliches Bewußtsein versteht und nur seine Ausdeutung und Auswirkung bekämpft und beseitigt, wie der transzendentale Schein, wenn er durchschaut ist und nicht mehr zu der realistischen Zersplitterung und Verfälschung der Wirklichkeit ausgeweitet wird, ruhig anerkannt werden kann, so ist es auch mit dem Supranaturalismus. Aber die Gefahr, von dem Supranaturalismus aus in die rein realistische Verderbnis des Deismus zu verfallen und mit dem religiösen Rechte des Supranaturalismus den religiösen Unsinn des bloßen Deismus zu decken, ist sehr groß. Es zeigt sich auch immer im Supranaturalismus der irreligiöse Zug des empiristischen Deismus. Es ist ja erschreckend, wieviel innere Irreligiosität oft auch hinter dem kirchlichen supranaturalismus vulgaris stecken kann. Die ganze starre unaufgelöste Endlichkeit, die im empiristisch-deistischen Prinzipe des isolierten Unterschiedes, des

bloßen Außereinander liegt, macht sich auch hier geltend. Da liegt der Schlüssel für die Kleinlichkeit, die Enge, das Verbohrte, das Gehässige, das platt Selbstische einer Art von Supranaturalismus, bei dem das Klein-Menschliche ganz unberührt neben der religiösen Betätigung steht, wo aller Schwung und alle Liebe, alle wirkliche Hingabe fehlt. Es ist jener Zustand, in dem die unaufgelöste Endlichkeit eigentlich kein Recht auf sich hat und doch fortbesteht, unaufgelöst und unaufgeschlossen, und nun erst recht zur Sünde führt, oft im Sinne der Selbstgerechtigkeit des Pharisäertums.

Der Supranaturalismus im ganzen aber ist die Wendung des Deismus zum Theismus hin. Je stärker und echter das religiöse Leben und seine Innigkeit im Supranaturalismus ist, desto mehr wird in ihm der Deismus mit diesen gefährlichen Folgen, die zur Irreligiosität führen, zum Theismus abgewandelt. Der Fehler des Deismus wird dann durch die Stärke des unbedingten religiösen Einheitserlebnisses ausgeglichen und das Recht des Deismus gegen den Pantheismus tritt heraus. Der Supranaturalismus ist der Theismus, der noch nicht aus der Haft des Realismus ganz befreit ist, für den die große erkenntniskritische Metanoia zum Idealismus hin noch nicht vollzogen ist. In naiver Gestalt ist dieser Supranaturalismus echter Theismus, sowie eben der naive Realismus gerade vom kritischen Idealismus anerkannt und begründet werden kann.

Wird im Supranaturalismus der Deismus übermächtig, so entsteht der Rationalismus im kirchengeschichtlichen Sinne. Es ist das Aufkommen des reinen Realismus in der sog. natürlichen Theologie, der dann auch von seinen Voraussetzungen aus kritisch gegen den überlieferten religiösen Gehalt, gegen die religiös unverstandene kirchliche Lehrüberlieferung wird. Es ist der Ersatz der Religion durch die Metaphysik. Eine Übergangsform ist der rationalistische Supranaturalismus, der eine solche natürliche Theologie zugrunde legt, ihr aber eine „übernatürliche" hinzufügt. Er vermag das auf Grund eines realistischen Offenbarungs- und Wunderbegriffes, indem er das Dasein Gottes natürlich-theologisch beweisen will und aus diesem dann das Eingreifen Gottes in besonderen Handlungen nach deistischer Art ableitet. Das deistische Eingreifen Gottes in den Weltlauf als Einzelursache scheint aufs beste den überlieferten Offenbarungs- und Wunderbegriff zu decken. So wird deistisch die Inspiration der heiligen Schrift deduziert, und man entnimmt dann der Schrift in rein formal-philologischem Schriftbeweise nach dieser Voraussetzung der Inspiration positivistisch, gut im Sinne des Empirismus, den an sich unverstandenen religiösen Gehalt,

den man als übernatürliche Theologie der natürlichen hinzufügt. Der Übergang zum Rationalismus ist hier die sog. Literarkritik der Offenbarungsurkunden. Der Schriftpositivismus ist gut deistisch.

So steht der Supranaturalismus in der Mitte zwischen Deismus und Theismus, kann kaum vom echten Theismus zu unterscheiden sein und kann umgekehrt in den Deismus und deistischen Rationalismus mit all seinem religiösen Ungenüge versinken. Unter den Abwandlungen der Gottesidee ist der Supranaturalismus jedenfalls diejenige, die sich am wenigsten vom Theismus entfernt. Er kann sich freilich nur rechtfertigen durch den Übertritt zum erkenntniskritischen Idealismus. In dem schlichten Sinne des idealistisch verständlichen naiven Realismus kann der Supranaturalismus fortbestehen als Ausdruck unserer endlichen symbolischen Anschauungsweise, die nur als solche stets zu durchschauen und zu begründen ist.

4. In diesen Zusammenhang gehört das Problem der sog. Immanenz und Transzendenz, ein spezifisches Problem des Supranaturalismus in seinem deistischen Abgleiten zum Rationalismus.

Die einen sagen: Es muß alles immanent erklärt werden und stellen das als eine Forderung aller Wissenschaft und Wahrheit auf. Die anderen sagen: Man kann auch, so drückt man sich aus, die transzendenten Faktoren nicht entbehren. Mit jenem meint man eine Erklärung, eine Wirklichkeitsauffassung im Sinne des empiristischen Realismus allein aus mechanischen Bedingungen dieser Welt, mit diesem das Hinzunehmen außerweltlicher Ursachen.

Dagegen ist zu sagen, der ganze Ansatz ist falsch, wie der Realismus überhaupt irrig ist. Es gibt keine solche bloße Immanenz, es gibt nicht die bloß isolierte positivistische mechanisch-kinetische Gegebenheit und Besonderheit. Das ist die phantastisch-doktrinäre künstliche Hervorbringung eines Mißverständnisses, einer in sich unhaltbaren Erkenntnistheorie. Die Wirklichkeit ist notwendiger gesetzlicher Zusammenhang, Einheit in aller Mannigfaltigkeit, dynamisch-organisches Ganzes. Sie ist nicht auseinanderzureißen in eine bloß disparate einheitslose Vielheit und eine unterschiedslose Einheit, in ein bloß Materielles und ein bloß Immaterielles oder auch in ein bloß Natürliches und in ein bloß Übernatürliches. Sie ist konkrete synthetische Einheit, Einheit in aller Besonderheit, Geist. Was man als „Immanenz" und „Transzendenz" einander gegenüberstellt, das sind vielmehr die Momente aller Wirklichkeit als Synthesis, selbständiger Unterschied und ursprüngliche übergreifende durchgreifende Einheit, Bedingtes und Unbedingtes, eben nicht

als zwei Arten von Objekten, sondern als Momente aller Wirklichkeit, aller Erfahrung.

Wenn sich also Theologen mit diesem deistisch-rationalistischen Gegensatze von bloßer Immanenz und bloßer Transzendenz abquälen oder ihn auch zu benutzen pflegen, so sind sie auf das Irrtümliche des ganzen Ansatzes, das Falsche der ganzen Gegenüberstellung hinzuweisen, so ist zu sagen, daß eine rein „immanente" Erklärung im Sinne des positivistischen Realismus überhaupt unsinnig und wissenschaftlich nicht haltbar ist. Man muß nicht auch noch „transzendente Faktoren" hinzunehmen, sondern man muß wissen, daß Immanenz und Transzendenz in dieser Weise von vornherein Momente an aller Synthesis sind. Dieser Gegensatz von Immanenz und Transzendenz ist ein aus der Metaphysik der Dinge an sich in das religiöse Erleben hineingetragenes Mißverständnis, das sich fälschlich dem religiösen Transzendenzerlebnisse, dem religiösen Einheitserlebnisse unterschiebt. Das religiöse Transzendenzerlebnis hält als negative Form des Einheitserlebnisses jene starre Entgegensetzung von Bedingtem und Unbedingtem, von Immanentem und Transzendentem nicht fest, sondern hebt sie gerade auf. Nur der deistische Rationalismus mit seiner realistischen dinghaften Auseinanderreißung von Gott und Welt ist der Urheber dieser verhärteten Gegenüberstellung. Es wäre zudem nur bloße Außerweltlichkeit, die man bei dem Hinzutreten transzendenter Faktoren gewönne, nicht aber Überweltlichkeit. Gott würde wieder Substanz, Ding im Sinne der Einzelursache mit allen Folgerungen, die darin liegen. Vollends würde die ganze Annahme noch mit Recht dem Skeptizismus, dem positivistischen Agnostizismus erliegen, der das Transzendente, den Träger hinter den Erscheinungen wegräumt.

Schlimm wird nun aber der Wirrwarr, der hiernach mit dem Worte immanent begründet wird. Immanent bedeutet hier soviel wie die selbständige Besonderheit, den absoluten Unterschied des Realismus, das Bedingte, Dinghafte, demgegenüber die Transzendenz die Einheit besagt. Nun ist aber auch wieder gerade der selbständige Unterschied, das Außereinander die Transzendenz. Und Immanenz bedeutet andererseits gerade das Synthetisch-Apriorische, die Einheit *in* aller Besonderheit. Daraus folgt die Verwirrung. Als falscher bloßer Immanenzstandpunkt wird wegen dieser Zweideutigkeit vom deistischen Supranaturalismus auch der kritische Idealismus hingestellt, der mit jenem ersten Immanenzstandpunkte rein gar nichts zu tun hat, das Gegenteil dazu ist. Man verdächtigt die echte Immanenz des kritischen Idealismus der bloßen Immanenz des positivistischen Realismus und versperrt

sich damit nur den Weg von der bloßen Außerweltlichkeit zur wahren Überweltlichkeit, zum echten Theismus, der sich in der kritischen Wirklichkeitsauffassung erfüllt.

5. Die pantheistisch-mystische und die deistisch-supranaturalistische Abwandlung der Gottesidee hat auch entsprechende Abwandlung in dem Offenbarungsbegriffe zur Folge, die noch darzulegen ist.

Die pantheistisch-mystische Gestalt der Offenbarung ist die Ekstase. Sie ist das Heraussetzen und Heraustreten der Erlebniseinheit des Subjektes als absoluter Identität, Auslöschen aller Mannigfaltigkeit des Bewußtseins, Versinken in das abstrakte Selbst, in die losgelöste Dieselbigkeit. Die Ekstase ist nicht eigentlich Offenbarung, sie ist gerade das Verschlossene, die unaufgeschlossene abgeschiedene Innerlichkeit. Die Ekstase isoliert den Einzelnen, bildet nicht Gemeinschaft. Sie ist nicht vermittelte Einheit des Erlebens, welche die Mannigfaltigkeit des Selbst in sich zusammenschließt, sondern eben nur absolute Identität. Es fehlt das synthetisch-überindividuelle Moment. Nicht ein Tun Gottes findet statt, nicht Gott offenbart sich, sondern das Subjekt erhebt sich, löst sich negativ. Die Ekstase ist nicht synthetische Gottesgemeinschaft, sondern bloße Vernichtung des Endlichen in Identität und Indifferenz, wobei es aber letztlich gar nicht von sich loskommt. Der Ekstatiker will ja sein Sichverlieren noch genießen. Dieser Widersinn ist schon angemerkt worden, ebenso wie schon dargelegt wurde, inwiefern in der absoluten Identität der Ekstase immer erneut die Unseligkeit auftritt. Die Selbsterlösung, die Selbstabsolutierung kommt nicht zu unbedingter Einheit, bleibt um ihrer abstrakten Identität willen im absoluten Selbst stecken. Das religiös Wertvolle an der Ekstase ist wieder das mystische Moment, das Hinein- und Zusammenströmen der echten Erlebniseinheit und Erlebnisfülle in das eine transzendente Sein, in das man sich durch die Ekstase vernichtet. Das Wertvolle ist die suchende Hingabe, die trotz aller bloßen Selbstabsolutierung, trotz letztem Scheitern darin liegt, das lebendige Einheitsgefühl aus eigener Innerlichkeit. Der mystische Offenbarungsbegriff ist also die Ekstase, die jeder losgelöst an und für sich selber erfahren muß.

Die deistisch-supranaturalistische Gestalt der Offenbarung ist ein einmaliges Eingreifen Gottes in den Weltlauf. Gott ist das unbekannte Ansich, eine für sich bestehende außerweltliche Dinghaftigkeit. Wir wissen nichts von ihm. Er ist uns unerreichbar. Da bringt er Wirkungen hervor und teilt dadurch Wissen über das mit, was uns bisher unbekannt war. Offenbarung ist übernatürliche Wissens-

mitteilung. Diese ist eine Nachhilfe für unser mangelhaftes Wissen. Sie ist intellektualistisch. Gott wird ja auch als der transzendente Gegenstand, der durch seine Wirkung abbildungsweise erkannt und erschlossen wird, also ganz theoretisch-realistisch aufgefaßt. Typisch liegt dieser Begriff von Offenbarung als übernatürlicher Wissensmitteilung in der Lehre von der Verbalinspiration der heiligen Schrift vor. Auch hier wird wie bei der Ekstase alle konkret seelische, lebendig persönliche Vermittlung ausgeschlossen. Auch diese übernatürliche Wissensmitteilung bildet nicht Gemeinschaft, faßt nicht die Menschen in sich zur unbedingten Persönlichkeit zusammen. Das Wertvolle aber an diesem deistisch-supranaturalistischen Offenbarungsbegriffe ist das Tun Gottes, das individuell Einmalige der Handlung. Der Fehler ist jener Mangel eigenen Erlebens, das Verfehlen des persönlichen Charakters aller Offenbarung, es ist das Auseinanderreißen von Immanenz und Transzendenz.

Wenn nicht von vornherein und an sich notwendig Immanenz und Transzendenz als eine Totalität gefaßt werden, dann ist überhaupt Offenbarung unmöglich. Offenbarung ist diese Einheit, besteht gerade darin. Diese Einheit von Immanenz und Transzendenz ist der Sinn aller Offenbarung. Reißt man sie deistisch auseinander, so leugnet man eigentlich alle Offenbarung. Die revelatio specialis setzt die revelatio generalis durchaus als möglich voraus, sie begründet selbst gerade deren Möglichkeit in ihrer unbedingten in allem durchgreifenden Einheit.

Der Offenbarungsbegriff des Theismus ist im Unterschiede von dem mystischen und supranaturalistischen Offenbarungsbegriffe als der positiv-geschichtliche zu bezeichnen. Das ist der Ausdruck für Offenbarung als unbedingt-synthetischer Gottesgemeinschaft in aller Wirklichkeit, Offenbarung als Gemeinschaft, in der Gott erst als Geist wahrhaft erfahren wird. Die Geschichte und das Ereignis in ihr ist die Rückbeziehung in aller Werttätigkeit auf deren Ursprung in der Werteinheit der unbedingten Persönlichkeit. Gegenüber dem mystischen Offenbarungsbegriff liegt der Ton auf dem positiv-geschichtlichen. Das besagt, daß die Offenbarung ein Tun Gottes ist, ursprüngliche unbedingte Einheit, das betont das überindividuelle Moment an aller Offenbarung. Darin ist das Wahrheitsmoment am supranaturalistischen Offenbarungsbegriff zu finden. Gegenüber dem supranaturalistischen Offenbarungsbegriffe aber liegt der Ton auf dem geschichtlichen. Das besagt, daß alle Offenbarung wesentlich Geschichte, Entwicklung im dargelegten Sinne ist, das betont die Erlebniseinheit des Subjektes als Vermittlung und Wirklichkeit aller Offenbarung, daß das Tun Gottes immer neu in eigener Innerlichkeit zu erleben ist, daß innere An-

lage auf das Tun Gottes in der Offenbarung mit dem persönlichen Leben gesetzt ist. Das ist das Wahrheitsmoment des mystischen Offenbarungsbegriffs, jenes testimonium spiritus sancti internum. Wie Deismus und Pantheismus zum Theismus, so gehen der mystische und supranaturalistische Offenbarungsbegriff zur höheren Wahrheit des positivgeschichtlichen zusammen.

c) Die „Eigenschaften" Gottes.

1. Von den „Eigenschaften" Gottes zu sprechen, setzt wie die Rede vom Dasein Gottes metaphysische Verdinglichung voraus. Die überlieferte Ausdrucksweise ist also insofern abzulehnen. Auch noch aus einem anderen Grunde. Sie verführt dazu, die Bestimmungen der Gottesidee, die man so als „Eigenschaften" bezeichnet, einfach nur nebeneinander zu stellen und zusammenhangslos aufzuzählen, wie man etwa ein Naturding analytisch beschreibt. Dagegen sind hier die Bestimmungen der Gottesidee zu verstehen und in ihrem Zusammenhange zu begründen aus dem Prinzipe der unbedingten Persönlichkeit, das als das Grundlegende des Gottesglaubens erfaßt ist. Das ist also der methodische Weg, die Bestimmungen der Gottesidee sind als Anwendungen und Formulierungen des Prinzipes der unbedingten Ichheit oder Persönlichkeit zu erklären.

Die Dogmatik hat seit alters drei Wege zur Bestimmung der Gottesidee angeführt: via negationis, via eminentiae, via causalitatis. Diese Lehre ist in den hier vorgetragenen Gedankengang durchaus zu übernehmen. Grundlage und Sinn der Gottesidee ist die Unbedingtheit des Icherlebnisses. Wir negieren also, was an unserer Persönlichkeit endlich ist, was aus der Begrenztheit unseres Bewußtseinsinhaltes stammt. Das ergibt all die Bestimmungen der Gottesidee, die mit dem Präfix „un" zusammengesetzt sind: Unendlich, unermeßlich, unveränderlich, unbedingt usw. Das ist via negationis und die hier zu gebende Begründung für sie. Wir setzen das Ichmäßige, Persönliche rein als solches. Es ergeben sich die Zusammensetzungen mit „all" und „ur": allmächtig, allgegenwärtig, allwissend, urweise usw. Das ist via eminentiae und ihre Gestaltung in diesem Zusammenhange. Der dritte Weg, via causalitatis, wird in seiner Einbeziehung hier zugleich auch anders geführt. Hier heißt es sonst, man schlösse von den Qualitäten der Schöpfung auf die Eigenschaften ihres Urhebers. Das wäre wieder wie jenes Schlußverfahren, das sich auf Gott wie auf den Mann im Monde richtet. Dagegen ist zu sagen: Die Werthaltungen, alle Werterlebnisse sind die Bildungsprinzipien und Bildungselemente der Gottesidee, in ihnen „konstituiert" sie sich. Die via causalitatis ist die Ab-

leitung der Bestimmungen der Gottesidee aus den Wertarten und Wertgebieten gemäß dem Begründungszusammenhange der religiösen Erfahrung mit ihnen. Hierher stammen die Bestimmungen: Gott ist die Güte, die Wahrheit, die Schönheit usw. So strömt die Fülle des Werterlebens in das Gottesbewußtsein, in allem Wertvollen haben wir Gott, sind wir von Gott ergriffen, in jedem Hauch und Duft der Welt, in allem Lieblichen und Köstlichen, in allem Zarten und auch in allem Gewaltigen, Furchtbaren und Erhabenen, in allen Sinnen, in allem Wertvermögen, in aller Spannkraft des Werterlebens, in aller Kraft des Vollbringens, in aller Tiefe der Ahnung und des Suchens. In allem Reichtum des Werterlebens suchen wir Gott. Diese Gottfreudigkeit in aller Werthaltung ist die via causalitatis in neuer Gestalt. Wir drücken schließlich die Unbedingtheit des Wertstrebens, der Wertwirklichkeit, die Überwindung des Wertgegensatzes und Wertwiderstreites in der Religion, das Eigenste also der Gottesidee in den Bestimmungen der Heiligkeit, der Liebe und Gnade aus, damit vom Grundprobleme der religiösen Erfahrung aus die letzte Tiefe der Gottesidee erschließend.

2. Die Gottesidee der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit kann im Grundsatze so formuliert werden: Gott ist überweltlicher persönlicher Geist. Und diese Aufstellung bedarf, nachdem früher der religiöse Begriff der Welt, der Begriff der Persönlichkeit und des Geistes entwickelt worden ist, kaum noch näherer Auseinandersetzung.

Nur zweierlei. Das eine ist: Die Frage der Persönlichkeit Gottes macht beim Realismus notwendigerweise Schwierigkeiten. Sobald man einen realistisch unterstellten absoluten Weltgrund, wie man sagt, nach Analogie der Persönlichkeit denken will, gerät man in Aporien. Es können eben nicht dem Absoluten Prädikate der Persönlichkeit beigelegt werden, sondern es ist die Persönlichkeit, die Ichheit als das Unbedingte zu erfassen. Es kommt eben alles darauf an, Gott nicht im realistischen Sinne im Widerstreit zu der lebendigen Religion, in metaphysischer Verfälschung der Religion zum summum ens herabzumindern, zur bloßen absoluten Substanz zu machen. Von diesem Irrtum befreit der Idealismus. Die unbefangene religiöse Erfahrung des lebendigen persönlichen Gottes tritt in ihr Recht ein. Insbesondere hat man im Zusammenhang der Schwierigkeiten, die sich ergeben, wenn man einem so unterstellten Absoluten Prädikate der Persönlichkeit beilegen will, den Einwand erhoben, Persönlichkeit und Bewußtheit könne nur einem endlichen Wesen zukommen, weil dazu Erfahrung eines Widerstandes und Reflexion darauf gehöre. Damit verhält es sich nach

dem früher Entwickelten aber so. Alle Bewußtheit, alle Persönlichkeit ist unbedingt-synthetisch. Dieser synthetische Charakter stellt sich dem endlichen Bewußtsein als Widerstandserfahrung dar, in ihr liegt die erste Erfahrung notwendigen gesetzlichen Zusammenhanges. Aber nicht die Widerstandserfahrung ist das Konstituierende für die Bewußtheit, sondern das Unbedingt-Synthetische, und aller notwendiger gesetzlicher Zusammenhang, der die Wirklichkeit ausmacht, ist nur möglich durch die ursprüngliche unbedingt-synthetische Einheit, welche die Persönlichkeit bedeutet. Gottes Unbedingtheit ist so wenig ein Einwand gegen seine Persönlichkeit, daß sie vielmehr gerade darin besteht. Nicht unpersönlich ist Gott, sondern allpersönlich, nicht unbewußt, sondern rein oder allbewußt, allbewissend, ursprüngliche Ganzheit des Bewußtseins unter Überwindung und Einordnung der Schranken des persönlichen Lebens, die uns durch Endlichkeit und darin gegebene Naturgebundenheit und Naturnotwendigkeit gesetzt sind, leiblicher Tod, Schlafen und Wachen, Ermüdung und Störung der Bewußtseinsfunktion, Grenzen des Gedächtnisses, Enge des Bewußtseins usw. Gott ist allpersönlich, und da wir gesehen haben, daß das Unbedingte gerade das Allerindividuellste und das Allerindividuellste das Unbedingte ist, so ist auch verständlich, wenn gesagt wird, Gott ist schlechthin individuell.

Das andere ist: Gott ist überweltlich, weil er unbedingt-synthetische Einheit ist. Welt ist ja der Inbegriff der selbständigen Vielheit und Mannigfaltigkeit. Überweltlich heißt synthetisch apriorisch. So gewiß Gott solche unbedingt-synthetische Einheit ist, ist er nicht nur außerweltlich, sondern in aller selbständigen Unterschiedlichkeit der Welt einwohnend und wirksam. Grade in seiner Überweltlichkeit begründet sich seine Immanenz und gerade in seiner Immanenz bekundet sich seine Überweltlichkeit. Wäre Gott nur außerweltlich, so wäre er nicht wahrhaft überweltlich, er stände ja nur in unüberwundenem selbständigen Unterschiede neben der Welt und würde dadurch selbst wie ein Stück Weltlichkeit, wie in der Folgerichtigkeit des Deismus zutage tritt. Gott ist überweltlich, unbedingt-synthetisch heißt: Gott ist nicht nur die eine identische Weltsubstanz, auch nicht bloß „immanent". Pantheismus und Deismus verfallen, wie sie realistische Verfälschungen der Religion oder Vorstufen der Offenbarungsreligion sind, immer wieder in den Naturalismus, in die bloße Weltlichkeit. Das Überweltliche ist der Geist, der gerade immer als solcher, als unbedingt-synthetische persönliche Einheit in aller Wirklichkeit einwohnt, sie erhält und trägt. Gott ist Geist, besagt am deutlichsten und strengsten, er ist nicht bloß immaterielle Sub-

stanz, die für sich identisch verharrt, sondern er durchdringt alle Masse, ist Einheit in aller Mannigfaltigkeit und Besonderheit, weil er in sich konkret, unbedingt-synthetisch ist. Diese ursprüngliche in sich konkrete Einheit Gottes ist freie Selbsttätigkeit, Spontaneität. Geist drückt das Eigentlichste aller Religion aus, wie er der Grundbegriff des kritischen Idealismus geworden ist. Geist ist die unbedingte synthetische Persönlichkeit, die alle Wirklichkeit begründet und durchdringt und umfaßt.

3. Wendet man sich von diesem so erläuterten Grundsatze der Gottesidee zu den einzelnen Bestimmungen, so erscheint als die elementarste die der Macht. Ein Gott, der keine Macht hat oder ist, ist kein Gott. Das ist der Sinn alles Gottesglaubens von vornherein, wie sich schon im mana-Gedanken anzeigt. Erfahrung überlegener Macht ist das erste an aller Religion. Aus der überlegenen Macht wird Allmacht im Monotheismus. Die Stärke der Machtempfindung führt ja gerade zum Monotheismus. Allmacht ist der Ausdruck der schlechthinigen Einheit, der sich nichts zu entziehen vermag. Der Allmacht entspricht das Nichtigkeitsgefühl, das Kreaturgefühl, das auch wieder das elementarste am religiösen Erlebnisse ist.

Unter deistisch-pantheistischem Einflusse ergibt sich aus der göttlichen Allmacht ein schweres und unter diesen Voraussetzungen unlösliches Problem bezüglich der endlichen, sog. sekundären Ursachen, besonders hinsichtlich der menschlichen Freiheit. Für das religiöse Erlebnis selber hat dieses Problem eigentlich nie bestanden. Man erfährt da schlicht Gott nur als den lebendigen unumschränkten Herrn. Erst die metaphysische Reflexion bringt das Problem hinzu, weil von hier aus das unbedingt-synthetische Persönliche des religiösen Erlebnisses nicht verstanden wird. Die Schwierigkeiten, die sich so ergeben, schließen dann aber erst recht den Sinn der religiösen Erfahrung auf.

Im Pantheismus mit seiner abstrakten unterschiedslosen Identität wird alle Selbständigkeit des Endlichen geleugnet, damit auch die Freiheit, eigentlich auch die Möglichkeit des Übels, des Leides, des Unwertes überhaupt, der Sünde. Im Deismus umgekehrt wird die Selbständigkeit der endlichen Ursachen streng festgehalten. Aber darüber geht dann folgerichtig die göttliche Allmacht verloren. Das Problem wird erst grundsätzlich löslich von dem Prinzipe der Synthesis a priori aus. Die Allmacht ist allgemeine unbedingte Einheit, aber indem diese Einheit als wahrhaft überweltliche, unbedingt-persönliche synthetisch ist, ist die Selbständigkeit des Endlichen gerade in der Einheit und durch die Einheit begründet und gewährleistet. Freiheit ist das synthetische Sollen des Gewissens, diese in der unbedingten Einheit begründete Selbständigkeit

des Einzelnen, nicht als eines absoluten, sondern autonomen. Die göttliche Allmacht schließt dann die Freiheit nicht aus, sondern macht sie allererst möglich. Denn sie begründet synthetische Einheit, Einheit in aller Besonderheit, und das ist Freiheit. So gewiß Allmacht nur als synthetisch-unbedingte möglich ist, so gewiß setzt sie Freiheit. Jede Tat menschlicher Freiheit ist in Wahrheit eine Wirkung göttlicher Allmacht, Totalität der Ichheit in aller Notwendigkeit als deren herausgesetzter Möglichkeitsgrund. Freiheit als das Unbedingte im Menschen ist eine Tat göttlicher Allmacht, die in Gott begründete Gottesgemeinschaft. Das fromme Erleben hat ganz recht, alle Kraft zum Guten und Wertvollen, alles Unbedingte ist Gottes Wirkung in mir, was immer ich Gutes und Wertvolles vollbringe, tut Gott in mir und durch mich, und gerade darin ist das Gute und Wertvolle meine freie Tat, durch die ich mich der Gottesgemeinschaft einfüge, ihr eingefügt werde. Weil Gott allmächtig ist, bin ich frei. Weil Gott ursprüngliche Ganzheit ist, ist mir am Teile Ganzheitsbeziehung möglich. Weil ich nach oben in der Einheit des Ganzen stehe, bin ich nach unten gegenüber den Teilen, der Welt frei. Freiheit ist das in Gott gebundene Gewissen, das servum arbitrium Luthers. So gewiß Freiheit für das Ganze Notwendigkeit für die Teile ist, bin ich, weil ich als Bewußtheit und Persönlichkeit, als Gewissen am Teil das Ganze bin, in der Notwendigkeit frei. Weil Gott Einheit in aller Besonderheit, Allmacht ist, habe ich, bin ich in meiner Besonderheit Einheit, bin ich unbedingt in der Bewußtheit, im Gewissen. Freiheit ist synthetische Gottesgemeinschaft in aller Wirklichkeit. Das Problem von Allmacht und Freiheit ist nur unlöslich vom Standpunkte des Pantheismus und Deismus aus, die das Prinzip der Synthesis a priori und die darin erschlossene und vorausgesetzte Einheit der Persönlichkeit, die unbedingte Gottesgemeinschaft des Gewissens nicht kennen.

In der Allmacht Gottes liegen unmittelbar als Folge die Allgegenwart und Ewigkeit. Diese Bestimmungen besagen, es gibt keinerlei räumliche oder zeitliche Beschränkung für Gottes Wesen und Wirklichkeit. Die metaphysische Reflexion hat die Allgegenwart und Ewigkeit so gefaßt, als sei Gott außerräumlich und außerzeitlich. Man muß vielmehr sagen, Raum und Zeit seien innergöttlich, Voraussetzungen der gesetzlichen Synthese, in denen die ursprüngliche Icheinheit am Endlichen sich darstellt, im dargelegten Sinne der Subjektivität oder Idealität von Raum und Zeit bei Kant. Raum und Zeit sind subjektive, ideale Anschauungsformen. Nur so ist Gott wahrhaft überräumlich und überzeitlich. Die realistische Auffassung der Welt als eines Aggregates materieller Dinge, als träger Masse oder auch als eines Nebeneinander

materieller und im Grunde doch nach deren Analogie gedachter immaterieller Substanzen, die folgerichtig den Raum als großen Kasten denkt, in dem die Dinge wie das Wasser im Glase sind, ist unverträglich mit der Idee göttlicher Allgegenwart und Ewigkeit. Dann wäre Gott nur außerräumlich und außerzeitlich. Wird aber die Wirklichkeit als der frei in sich schwebende gesetzliche organische Zusammenhang genommen, als Synthesis in der unbedingten Icheinheit Gottes, so ist Allgegenwart und Ewigkeit als echte Überräumlichkeit und Überzeitlichkeit möglich. Sie begründet dann gerade Raum und Zeit für endliche Wesen als Beziehungsform und Zusammenhangsart des Wirklichen nach seiner Endlichkeit.

Zur Allgegenwart gehören alle Ausdrücke für Aufhebung der räumlichen, quantitativen und inhaltlichen Beschränkung, wie unermeßlich und dergleichen. Zur Ewigkeit gehört besonders die Unveränderlichkeit oder richtiger die Stetigkeit und Treue Gottes. Wenn man Gott als Substanz denkt, wird diese Unveränderlichkeit als das bloße Verharren in der Identität mit sich genommen, als Starrheit nach Art des Atoms. Man hat dann alsbald Schwierigkeiten mit der Vorsehung, dem Wunder, der Gebetserhörung und Freiheit überhaupt bekommen. Um dieses metaphysische Mißverständnis auszuschließen, sagt man richtiger Stetigkeit oder Treue. Das bezeichnet dann Einheit in aller Mannigfaltigkeit und Besonderheit, Bindung aller Besonderheit und Veränderung in unbedingt-synthetischer Einheit, Begründungstotalität, übergreifende Einheit in aller Gesetzmäßigkeit des Geschehens, nicht träges absolutes Verharren eines identischen Seins, sondern tätige lebendige Einheit der Freiheit. Tu autem domine semper operaris et semper requiescis, sagt Augustin. Diese tätige Einheitlichkeit, die alle Mannigfaltigkeit in sich schließt und erhält, wird am unmißverständlichsten Treue genannt. Ewigkeit in dieser Bedeutung der sich in aller Besonderheit und allem Anderssein erhaltenden Einheit rückt unmittelbar an die Heiligkeit heran. Ewigkeit wird auch so der Ausdruck der Allmacht. Die Überwindung des Wertwiderstreites drückt sich ebenfalls in solcher Ewigkeit aus. So wird ja ewiges Leben, ewige Wahrheit usw. für heiliges Leben, heilige Wahrheit gesagt.

An die Allmacht, Allgegenwart und Ewigkeit schließt sich die Allwissenheit an, indem Allmacht usw. durchgreifende synthetische Einheit in der unbedingten Persönlichkeit ist. Wissen ist als Synthese in der Ichheit begründet. Allwissenheit ist unbedingt totale Vollständigkeit der Synthese. Und aus der Allwissenheit wird die Allweisheit, die Urweisheit, indem sich alle Synthesen in der ursprünglichen Einheit

der unbedingten Persönlichkeit begründen und alle Gesetzmäßigkeit, alle Reihen von Bedingungen sich in dem Unbedingten als der Totalität der Bedingungen zusammenschließen. Allweisheit ist umfassende allgemeine Zweckmäßigkeit. In der formalen und inneren Zweckmäßigkeit haben wir die Urweisheit Gottes in aller Wirklichkeit.

Mit Allwissenheit und Allweisheit steht man schon bei den eigentlichen Wertbestimmungen der Gottesidee, an der via causalitatis. Gott ist der unbedingte Wert, der Wert schlechthin, der Grund aller Wertbeziehung und Werterfüllung, der Wertwiderstreitsüberwindung und Wertwirklichkeit überhaupt. Wo immer der Mensch Wert erfährt, wird er von Gott ergriffen, erfährt er Gott, die unbedingte Icheinheit, die Wertwirklichkeit der unbedingten Persönlichkeit. So wird dann gesagt, Gott ist das Leben, Leben in jenem allgemeinen Sinne der ursprünglichen grundlegenden Einheit. Der lebendige Gott besagt die durchgreifende freie Einheit der Persönlichkeit, ist so charakteristisch, wie zu sagen, Gott ist Geist. Gott ist das Lebendige im höchsten Sinne. Er ist ferner die Wahrheit, die Schönheit, die Güte, was ja nach allem früher über die Wertarten Ausgeführten sich ohne weiteres versteht. Sagen wir, Gott ist das Licht, im Lichte, so haben wir auch darin die Ahnung ursprünglicher Einheit, die Ahnung des Geistes. Das Dunkle scheidet, isoliert, die träge Masse ist dunkel, das Licht, das schlechthin Leichte ist die Vollendung der Gravitation, die erste Vorstufe gleichsam der Bewußtheit. Im Lichte wird in der Naturreligion das Göttliche als Persönlichkeit geahnt.

Dies, daß Gott der unbedingte Wert, die unbedingte Wertwirklichkeit des Sollens ist, nennen wir seine Gerechtigkeit. Gerechtigkeit ist normmäßiges, sollenmäßiges Verhalten, die unbedingte Wertgesinnung. Gerechtigkeit bedeutet darum eine Einheitlichkeit, Gleichmäßigkeit, die im unbedingten übergreifenden Sollen begründet ist. Wo man Gerechtigkeit als Vergeltung faßt, da wird die Einheitlichkeit und Gleichmäßigkeit als abstrakte Identität relative inhaltliche Gleichheit: Auge um Auge, Zahn um Zahn, nicht unbedingte Einheit. Gerechtigkeit ist die Herstellung und Durchsetzung der unbedingten Einheit und Allgemeinheit des Sollens, des Wertes, die Aufhebung aller widerstrebenden Besonderheit des Unwertes. So führt die Gerechtigkeit auf die Heiligkeit dergestalt, daß sehr oft schon Heiligkeit geradezu mit der Gerechtigkeit vereinerleit wird. Heiligkeit ist noch mehr als Gerechtigkeit. Aber wie es möglich ist, beide gleichzusetzen, wird nach dieser Bestimmung von Gerechtigkeit deutlich.

Nach den Arten der Werte werden Gott auch die bezüglichen Per-

sönlichkeitsfunktionen beigelegt: Fühlen, Denken, Wollen. Besonders wichtig ist, daß Gott als Wille, als Freiheit erfaßt wird. Der lebendige Wille ist ja das Spezifikum der Persönlichkeit, das, was sie eigentlich vom Ding unterscheidet. Gott als Wille zu fassen, ist charakteristisch für den Theismus.

Aus der Unbedingtheit der Wertwirklichkeit, aus der Überwindung des Wertwiderstreites ergeben sich endlich die abschließenden Bestimmungen der Gottesidee: Heiligkeit, Liebe und Gnade. Bei dem religiösen Grundprobleme ist schon von der Heiligkeit gesprochen worden. Heiligkeit ist der Wert, das Sollen aller Art als das Unbedingte in aller Wirklichkeit, dem nichts Widerstand zu leisten vermag, dem auch das Widerständige letztlich als Mittel dient. Heiligkeit ist der allmächtige Wert, dem gegenüber nichts schlechthin Bestand hat. In der Heiligkeit faßt sich aller Schauer, alles Entsetzen, alle Ehrfurcht ebenso zusammen wie alles Vertrauen, alle Zuversicht, alle Gewißheit der Überwindung. Vor dem heiligen Gott sind wir nichtig und zugleich geborgen in seiner alles erhaltenden und bewahrenden Wertallmacht.

Diejenige Bestimmung nun, in der dieses Erhaltende, Bewahrende, Erhebende, Rettende, Heiligende zusammengefaßt wird, ist die Liebe. In der Liebe haben wir die reinste und wahrste, die echteste Gestalt des Unbedingt-Synthetischen, des spezifisch Persönlichen. In der Liebe schauen wir gerade die Einheit Verschiedener als solcher an, deren Besonderheit, deren Verschiedenheit um der Einheit willen gefordert und gerade in der Einheit begründet ist, dieses, daß die Besonderheit, der Unterschied gerade in der und für die Einheit notwendig ist, das Mittel der Einheit ist. Liebe ist Einheit gerade durch den Unterschied. Der symbolische Ausgangspunkt des ganzen Erlebnisses der Liebe, die Liebe der Geschlechter zeigt das deutlich auf, die Ungleichheit, die Besonderheit, die Verschiedenheit als die Voraussetzung, das Mittel der höchsten, innigsten, bedingungslosen Einheit. Gerade durch ihre Verschiedenheit kommen die Geschlechter zur Einheit, gerade die Verschiedenheit macht die Einheit möglich. Das ist das Göttliche an der Liebe, diese wahrhaft unbedingt-synthetische Einheit, die gerade durch die Besonderheit, durch den Unterschied stattfindet und besteht. Deren sind wir inne, wenn wir Gott als Liebe erfahren. Gott ist die Liebe, ist der vollendete Ausdruck des religiösen Erlebnisses der unbedingten Persönlichkeit.

Gott ist heilige Liebe ist dasselbe, wie zu sagen, Gott ist persönlicher überweltlicher Geist. Heilig ist die Liebe, weil sie gerade das Recht des selbständigen Unterschiedes in der Einheit und um der Einheit willen begründet und ihn darin zur Einheit bindet, in ihm ein Erforder-

nis der Einheit setzt und erfaßt, weil sie den Gegensatz, den Widerstreit zur polaren Harmonie, im strengen Sinne dieses Wortes, bildet, indem sie die Einheit hervorhebt, die den Widerstreit erst als solchen möglich macht, die grundlegende, den selbständigen Unterschied bedingende Einheit darstellt. In der Liebe werden sich der Wertgegensatz und der Wertwiderstreit als in der Einheit begründet und gelöst erweisen.

Liebe als heilige, als heiligend, ist G n a d e. Gnade ist heilige Liebe, d. h. sie ist die Liebe als die ursprüngliche, den selbständigen Unterschied und Besonderheit ermöglichende und begründende Einheit. Gerade das Eigentümliche an der Liebe, das Setzen der Besonderheit um der Einheit willen, dieses Freilassen gleichsam der selbständigen Besonderheit um der Gemeinschaft willen, das ist Gnade. Gnade ist die Einheit der Liebe, welche die Besonderheit fordert und begründet und in der Gemeinschaft gerade auf Grund dieser ursprünglichen Setzung aufhebt. Insofern sie den Wertgegensatz begründet und überwindet, ist die Liebe heilig, Gnade. Gnade ist liebevolle Heiligkeit, das Weltversöhnende und Weltüberwindende der Liebe. Liebe ist die Anerkennung des Endlichen gerade in seiner Besonderheit, in seinem Diesessein, die Einheit durch den Unterschied, in aller Besonderheit. Daraus ist zu verstehen, warum menschliche Liebe so leicht sündhaft sein kann, entsprechend dem angegebenen Begriffe der Sünde, dann nämlich, wenn sie nicht heilig ist, wenn sie nicht in unbedingter Einheit der Persönlichkeit wurzelt, wenn sie sich nicht in dem begründet, was erst allem Endlichen, aller Besonderheit das Recht auf sich gibt. Auch das ist zu verstehen, nach der früheren Begriffsbestimmung des Schönen, warum sich die Liebe auf das Schöne und Echte richtet. Liebe ist immer die Wertbeziehung des Teiles als solchen auf das Ganze der unbedingten Einheit. Liebe ist Durchsetzung der unbedingten Icheinheit, d. h. Werterfüllung überhaupt. Soviel Liebe in mir ist, soviel wert bin ich. Und Liebe als heilige ist der ganze strenge Ernst des Wertwillens. Sie wird „weich" und „schwach", wo sie das Endliche bloß als solches gelten läßt, nicht durch die Begründung seiner Selbständigkeit gerade im Unbedingten. In dieser seiner Begründung und Bindung liegt aber ihre Strenge. Alle Liebe, die mir zuteil wird, ist der strenge Aufruf zum Wert. Alle Liebe geht auf Wertsteigerung, auf die Erweckung des unbedingt Persönlichen gerade in der Selbständigkeit des Endlichen, geht auf Freiheit. Und als alle Wertbeziehung des Endlichen begründend und erfüllend ist sie Gnade. Aller Wert in mir ist Gnade. Das unbedingte Persönlichkeitserlebnis in mir, der Glaube ist Gnade, alles Schöpferische in mir ist Gnade, alles Symbolische in mir ist Gnade.

Gnade ist insbesondere die Liebe gerade auch zu dem im Wertgegensatz, im Zwiespalte Stehenden, zu dem Irrenden, Bösen, Häßlichen, Zerrissenen, Leidenden, Schuldbeladenen, zum Sünder überhaupt, sie zieht auch diesen Unwert, das Wertgegensätzliche in die umfassende und durchdringende Unbedingtheit des Wertes. So ist die Gnade die Allmacht der Liebe, das Herausheben der ursprünglichen unbedingten Einheit gerade auch in allem Wertgegensatze und Wertwiderstreite. Die Gnade als diese Liebe auch zu dem im Wertwiderstreit Stehenden, die in dem positiven Sinne des Wertwiderstreites sich begründet, nennen wir Barmherzigkeit. Darin ist die Wertbestimmung der Gottesidee abgeschlossen: Gott ist heilige Liebe oder barmherzige Gnade.

Darin schließt sich Allmacht und unbedingter Wert zusammen. Grund der Allmacht ist die heilige Liebe, die unbedingte Einheit und Wertwirklichkeit der Persönlichkeit. Grund aller Notwendigkeit ist die Freiheit, die ursprüngliche Einheit der Persönlichkeit.

Soweit ist die Gottesidee aus dem Prinzipe der unbedingten Persönlichkeit zu bestimmen, hier hat dann das Verständnis der christlichen Offenbarung und der christlichen Dreieinigkeitslehre anzusetzen, im unbedingt-synthetischen Charakter Gottes als Liebe und Geist, als konkreter, den Unterschied, die Besonderheit in sich enthaltender und begründender Einheit.

B. Die religiöse Idee der Welt.

Der Übergang vom Gottesglauben zu der religiösen Idee von Welt und Mensch ist derselbe Schritt wie der vom kritischen Erkenntnis- und Wahrheitsbegriffe zur idealistischen Wirklichkeitserfassung. Wie sich von dem kritischen Erkenntnisbegriffe aus die Wahrheit der Religion erschließt; so faßt sich die idealistische Wirklichkeitsauffassung in der religiösen Idee von Welt und Mensch zusammen.

Methodisch und grundsätzlich ist bei diesem Übergange folgendes wichtig. Wir können nach den Grenzen unserer Gotteserkenntnis nicht Gott in seinem inneren Leben, in seiner Beziehung zu Welt und Mensch erfassen, sondern nur Welt und Mensch in ihrer Beziehung auf und zu Gott, sofern sich diese freilich in Gott und Gottes Willen begründet, der sich in der Offenbarung erschließt. Wir können nicht Gottes Wesen und Wirklichkeit vor oder richtiger abgesehen von der Welt und dem Menschen erfassen, wir können nur die Begründung unseres und der

Welt Verhältnisses zu Gott in Gott erleben. Wir haben und sind die Ganzheit ja nur am Teile. Wir sind Gottes inne nur durch seine Offenbarung im Glaubenserlebnisse.

Das Grundlegende an der religiösen Welterfassung ist die Idee der Schöpfung, sie macht eigentlich den Übergang vom Gottesglauben zur religiösen Wirklichkeitserfassung. Von ihr aus erhebt sich das Problem der Theodizee. Sie erfüllt sich im Vorsehungs- und Wunderglauben.

a) Schöpfung.

1. Der Schöpfungsglaube entspringt aus dem Gefühle schlechthiniger Abhängigkeit, dem Nichtigkeitsgefühle, das ja auch schon das Kreaturgefühl genannt wurde, aus dem religiösen Transzendenzerlebnisse. Schöpfungsidee besagt negativ, die Welt kann nicht ein Letztes, Unableitbares sein. Positiv ist sie das unbedingte Einheitserlebnis der Religion überhaupt. Die Welt, der Inbegriff des selbständigen Unterschiedes, der für sich bestehenden Besonderheit kann nicht ein Letztes, sie muß in unbedingter Einheit begründet sein. Schöpfungsglaube tritt darum erst eigentlich im Erleben der Allmacht, der unbedingten Persönlichkeit auf, erst im Monotheismus, wo Gott sich als unbedingter überweltlicher persönlicher Wille offenbart, wo das unbedingte Einheitserlebnis voll gegeben ist.

Liegt die Schöpfungsidee zunächst in dem Negativen, daß die Welt nicht ein Letztes sein kann, so erleben wir aber auch Schöpfung in dem Sosein der Welt, im inneren Zusammenhange der Wirklichkeit. Wir erfahren an der Wirklichkeit selbst, daß die Welt nicht ein Letztes sein kann, nämlich daß sie nicht ein Aggregat isolierter Realitäten, absoluter Substanzen sein kann. Wir fassen die Wirklichkeit als Schöpfung, wenn wir sie als einen synthetischen Zusammenhang, als eine Ganzheit, als ein System von Zweckmäßigkeit erkennen. Wir fassen sie als Schöpfung ganz besonders in den Erscheinungen und Hervorbringungen, in denen dieser synthetische Ganzheitscharakter hervortritt, gleichsam greifbar wird, in der Gravitation, im Organismus, in der menschlichen Seele, in der Bewußtheit, eben in all den Erscheinungen, die vom Standpunkt des materialistischen Atomismus oder des Positivismus aus unbegreiflich werden, so daß man sie nur leugnen, aber nicht erklären kann. Wir erfahren den Schöpfungscharakter der Wirklichkeit, in aller Einheitlichkeit an ihr, in aller organischen Ganzheit, in aller Ordnung und Zusammenhang. Wie der atomistische Realismus zur Zersplitterung und Zerstreuung führt, so ist umgekehrt alle Schöpfung E r h a l t u n g und Zusammenhalt. Wir erfassen die Wirklichkeit als Schöpfung, wenn und so-

fern wir sie als in unbedingter Einheit gehalten erleben. Die Wertwirklichkeit Gottes überhaupt ist Schöpfung, die Welt ist so gewiß Schöpfung, wie die unbedingte Persönlichkeit gewiß ist.

So setzt sich also die Schöpfungsidee zusammen. Das Negative des Gefühles der Nichtigkeit alles Endlichen, das über die Welt zu einer letzten Einheit hinausdrängt, das Innewerden der Wirklichkeit nicht als absoluter Realität, sondern als Zusammenhang, als ursprünglicher Ganzheit in sich, die besonders greifbar an einzelnen Erscheinungen ist, welche sonst völlig unverständlich wären, schließlich das Positive der Gültigkeit und Gewißheit des Gotteserlebnisses von der unbedingten Persönlichkeit.

2. Das Gegenteil zum Schöpfungsgedanken ist dreierlei: Die Demiurg-Chaos-Vorstellung, die Emanationslehre, in welchen beiden die alten kosmogonischen Mythen gipfeln, die realistische Behauptung von der Ewigkeit, der Unableitbarkeit der Welt als solcher. Dabei gehen die kosmogonischen Mythen aller Art, alle Annahmen über Weltentstehung überhaupt, auch die realistisch-metaphysischen, mindestens insgeheim aus dem eingangs geschilderten Gefühl hervor, daß die Welt nicht ein Letztes sein kann.

Der eine Zielpunkt der alten kosmogonischen Mythen ist die Chaosvorstellung. Das Chaos ist in der Tat der religiöse Begriff der Welt als solcher. Darin werden lauter zusammenhangslose, isolierte, ungeordnete Unterschiede gedacht, die beziehungslose träge Masse. Diese chaotische Urmaterie wird gestaltet durch göttliche Potenzen, durch irgendeine bildende Tätigkeit. Das wird dann insbesondere auch folgerichtig die Auffassung des Deismus. Solange man Gott als Substanz, als Absolutes und summum ens faßt, wird man ihm so das Chaos gegenüberstellen müssen.

Der Umschlag aus der abstrakten unterschiedslosen Identität oder absoluten Indifferenz der Substanz in den isolierten Unterschied, der ja öfters bezeichnet wurde, liegt dem Emanationsgedanken zugrunde. Das ergibt die Lehre, daß aus dem Ureinen die unbestimmte Vielheit und Mannigfaltigkeit der Welt abflösse, auch die Vorstellung von einem Abfalle aus dem Ureinen. Die Materie, die träge Masse ist solch ein Abfall. Und das trifft dann wieder mit der Chaosvorstellung zusammen. Der Demiurg-Chaos- und der Emanationsgedanke stehen so zusammen der Schöpfungsidee gegenüber, jener die deistische, dieser die pantheistische Abwandlung des religiösen Erlebnisses oder Vorstufe der Offenbarungsreligion.

Die dritte Möglichkeit ist die realistisch-metaphysisch-

naturwissenschaftliche, d. h. die Ausweitung der mathematisch-mechanischen Wirklichkeitskonstruktion zu einer Kosmogonie. Es ist alsbald geltend zu machen, daß die Schöpfungsidee gar nicht etwa im Gegensatze zu der mathematisch-mechanischen Konstruktion der materiellen Erscheinungen überhaupt steht, sondern nur mit der Ausweitung dieser Erklärungsart zu einer Lehre von der Weltentstehung aus absoluter Realität widerstreitet. Solange sich die Naturwissenschaft auf die Erklärung der Erscheinungen und ihrer Zusammenhänge untereinander beschränkt, besteht kein Gegensatz. Es ist ja schon dargelegt worden, wie sich die mathematisch-mechanische Konstruktion gerade der idealistischen Wirklichkeitsauffassung einordnet und sich in ihr begründet. Die gesetzlich synthetischen Zusammenhänge der Wirklichkeit können und müssen so aufgesucht werden, eben die Beziehungen von Teil zu Teil im Ganzen, aber diese Erklärungsart verliert gerade ihr in dem kritischen Erkentnisbegriffe und der idealistischen Wirklichkeitsauffassung zu begründendes Recht, wenn sie sich zur Lehre von der Entstehung der Welt aus absoluter Realität ausweitet, wenn sie aus den Atomen absolute Realität macht, wenn sie die Erklärung der Beziehungen der Teile untereinander auf das Ganze übertragen will, aus dem sich vielmehr umgekehrt die Beziehungen der Teile untereinander erst begründen.

Es läßt sich auch leicht zeigen, wie die Naturwissenschaft, wenn sie eine Lehre von der Weltentstehung gibt, sich in Widersprüche verwickelt. Sie behauptet einen Urzustand der Materie, einen vorweltlichen gewissermaßen, aus dem sich der Vorgang der Weltentwicklung ergibt. Diesen Urzustand muß sie sich als einen Zustand der Ruhe oder gleichförmigen Bewegung denken. In einen solchen Zustand soll dann auch die Welt zurückkehren. Die geläufige naturwissenschaftliche Auffassung der Erhaltungsprinzipien, die in allen Veränderungen beharrende Konstanz von Masse und Energie besagt, führt auf einen solchen Urzustand. Hat nun einmal ein solcher Urzustand der Ruhe oder gleichförmigen Bewegung bestanden, so ist kein Grund ersichtlich, warum er nicht noch bestünde. Denn eine Änderung hätte nach den Prinzipien derselben Naturwissenschaft nur von außen kommen können, ein solches von außen gibt es aber für das Weltall nicht. Ferner ist nicht einzusehen, warum dieser Zustand der Urmaterie nicht gleichsam längst schon wieder eingetreten sein sollte, sofern er überhaupt wieder eintritt, wenn anders schon unendliche Zeit — „Ewigkeit" der Welt — verstrichen sein sollte. Oder man müßte, was nahe liegt und oft geschehen ist, annehmen, daß sich die Weltbildung periodisch ins Unendliche wiederhole und wir eben in einer solchen be-

liebigen Wiederholung begriffen seien. Dann müßten wir den Widersinn nur gehäuft annehmen, daß ein Zustand völliger Gleichförmigkeit sei es der Ruhe, sei es der Bewegung aus sich eine Änderung oder Differenzierung hervorbringt, was doch gegen das oberste Prinzip dieser mechanischen Erklärungsart verstößt. Dazu kommt das schon früher berührte Problem: wenn Masse und Energie nur konstant sind, woher denn überhaupt Veränderung, woher überhaupt ein „Variieren", woher überhaupt die Bewegung. Das freie „Variieren" erscheint ganz sinnlos. Ist die Materie nur träge Masse, woher dann überhaupt die Bewegung, wenn nicht durch einen Stoß von außen, und dieses außen gibt es nicht. Es bleibt nur übrig, die Materie als an sich bewegt zu denken im Sinne der Gravitation und der dynamischen Naturauffassung. Dann kommen wir aber auf eine Theorie, die letzten Endes in der Schöpfungsidee mündet. Wir unterstellen eine innere unbedingte Einheit, geben damit die letzte Unableitbarkeit und Selbständigkeit der Welt auf. Die Ausweitung der naturwissenschaftlich-mechanischen Erklärungsart zur Kosmogonie aus absoluter Realität leidet an dem grundsätzlichen Widersinn und Fehler, daß sie nicht die Änderung eines Urzustandes, den Ursprung der Bewegung, die Möglichkeit einer Veränderung überhaupt erklären kann, von der bloßen Identität, der Konstanz absoluter Realität aus. Sie kann Entwicklung überhaupt nicht erklären. Sie kann zur Not erklären, wie sich eine Variation, die entstanden ist, zu erhalten vermag, aber niemals, wie sie entsteht. Mit der Umdeutung der mechanischen Erklärungsprinzipien in absolute Realität ergibt sich dann auch erst jene Verfälschung der Wirklichkeit in dem Unverständnisse gegenüber all den Erscheinungen, in denen sich ursprüngliche Einheit und Ganzheit der Wirklichkeit bekundet und die nun gerade den Ansatz des Schöpfungsglaubens bilden.

Der Schöpfungsglaube ist entgegen diesem deistisch-pantheistisch-realistischen Standpunkte durch das Prinzip der Synthesis a priori in unbedingter Persönlichkeit charakterisiert. Die Wirklichkeit ist Schöpfung und sie ist Synthesis a priori in unbedingter Einheit, ist dasselbe. Heißt es, Gott schafft aus dem Nichts, so ist das die Ablehnung des Chaosgedankens. Darin ist ausgedrückt, daß Gott nicht Demiurg ist, daß ihm nicht als der bloßen abstrakten Identität des summum ens, der absoluten Substanz ein Chaos, der bloß isolierte Unterschied, die träge Masse gegenübersteht. Die Wahrheit des Schöpfungsglaubens ist, daß aller selbständiger Unterschied, alle selbständige Besonderheit in der ursprünglichen Einheit aufgehoben und beschlossen ist, wie es die Gravitation greifbar zeigt. Der Schöpfungsgedanke besagt, daß nicht letzte isolierte

Atome, absolute Realitäten gesetzt werden müssen, sondern ursprüngliche unbedingte Einheit, daß jene Behauptung nur in einer falschen Ausdeutung und Ausweitung des naiven Realismus und der Erklärungsprinzipien besteht, welche für die Beziehung von Teil zu Teil ihr bedingtes Recht haben. Die Schöpfungsidee trifft also mit der idealistischen Wirklichkeitsbegründung zusammen von ihrem Ursprung in dem religiösen Nichtigkeitsgefühle und dem religiösen Einheitserlebnisse aus, trifft zusammen mit allem symbolischen Innewerden von Wirklichkeit im lebendigen, fühlenden und wollenden Menschen. Der idealistische Erkenntnis- und Wirklichkeitsbegriff schafft dem Schöpfungsglauben auch nach seiten der Wissenschaft sein Recht.

3. Schöpfung besagt ursprüngliche unbedingte Einheit und Ganzheit. Der Schöpfer ist nicht erste Ursache. Wenn das theistische religiöse Erlebnis metaphysisch im Sinne des Deismus ausgedeutet wird, so erhalten wir diese erste Ursache, weil Gott dann als Substanz, als Ding gedacht wird. Über eine erste Ursache kann und muß ich, wie schon bemerkt, immer wieder hinausstreben, eben weil sie ein im selbständigen Unterschied gegebenes Ding ist. Auch im Pantheismus mit seinem absoluten Ureinen ergibt sich diese Folgerung, weil ja diese absolute Identität doch wieder nur der selbständige Unterschied ist. Zur Ruhe kommt alles Fragen nur in der ursprünglichen konkreten persönlichen Einheit, in der alles, was neben ihr, außer ihr gesetzt wird, von vornherein zur Einheit gebracht ist, weil sie unbedingt-synthetisch ist. Die Schöpfungsidee kann so nur von dem Prinzip der Synthesis a priori erschlossen werden. Erste Ursache und Schöpfer scheidet dieses Prinzip der unbedingten Synthesis, der Unterschied von absolut und unbedingt.

Das Verhältnis von Gott und Welt ist nicht das von Ursache und Wirkung. Darin müßte Gott selbst zu einem Bedingten in der Reihe werden, so gewiß das Kausalprinzip überhaupt zu Recht besteht, und es wäre ja in der Verhältnisbestimmung von Gott und Welt durchaus anerkannt. Es ist vielmehr das Verhältnis des Unbedingten als der Totalität, der ursprünglichen begründenden Einheit der Bedingungen. Diese Totalität ist unbedingte Persönlichkeit, Wille. Die Welt ist Schöpfung, d. h. sie ist nicht Wirkung einer immer wieder ins Natürliche abgleitenden Substanz, sondern T a t, nicht notwendige Wirkung, sondern f r e i e T a t. Tat haben wir da, wo alle Besonderheit durch die ursprüngliche Einheit gefordert und gesetzt ist. Daß der Wille nicht bloße Kausalität ist, daß er Tat ist, das nannten wir den Entschluß. Das „Entschließen“ ist diese Setzung aller Besonderheit in der Einheit, aus der Einheit und um der Einheit willen, ist die konkrete Einheit. Gott

schafft, weil er als unbedingte Persönlichkeit konkrete Einheit ist, er schafft, d. h. er setzt die Besonderheit, die Welt um der unbedingten Einheit willen, von dieser Einheit aus. Das ergibt dann die Aussage: Gott schafft aus seiner Fülle, aus seinem Reichtume, er schafft aus Liebe in dem entwickelten spezifischen Sinne des Wortes. Die Welt als Materie, als Vielheit, Mannigfaltigkeit ist ein Mittel für die synthetische Ichgemeinschaft, für die Besonderheit der Selbste, die zur Ichgemeinschaft, zur Gottesgemeinschaft bestimmt sind. So ist die Schöpfungsidee die Weltauffassung des Glaubens: die Welt ein Mittel für die Gemeinschaft der Persönlichkeiten in und durch Gott, die Welt das Materiale meiner Pflicht, des Sollens in mir, der unbedingten Icheinheit. Weil Gott Liebe ist, schafft er. Wir erfahren die Schöpfung als allmächtige Liebe. Soweit erfassen wir Gottes Tat in der Offenbarung, im Gewissen. Soviel können wir über die Schöpfung als Gottes freie Tat sagen. Von dem Zustande Gottes vor oder abgesehen von der Schöpfung, über den Akt oder den Vorgang der Schöpfung etwas auszusagen, vermögen wir nach der Begrenztheit unseres Bewußtseinsinhaltes, weil wir das Ganze nur am Teile sind, nicht. Wir vermögen das Schöpferische nachzuerleben in jeder Freiheitstat, in allem „Entschließen", in aller Kraft der Liebe. Wir vermögen es uns symbolisch anschaulich zu machen in der künstlerischen Tätigkeit, an der Phantasie. Wir können auf alles das an der Wirklichkeit verweisen, woran wir Schöpfung wahrnehmen, woran wir erkennen, daß die Welt nicht als absolute Realität, sondern als unbedingte Ganzheit zu nehmen ist. Wenn wir uns als endliche Wesen, als endliches Bewußtsein den Schöpfungsakt nicht vorstellig machen können, so ist das etwas ganz anderes als der offene Widerspruch zu den eigenen Voraussetzungen und Prinzipien, in den sich die metaphysisch-naturwissenschaftliche Lehre von der Weltentstehung aus absoluter Realität verwickelt. Die Schöpfungsidee wird um dieses Mangels unseres Vorstellungsvermögens willen auch nicht eine bloße Vermutung, sondern hat ihre Gewißheit in dem Glaubenserlebnisse der unbedingten Persönlichkeit, in der Erfahrung allmächtiger heiliger Liebe. Indem wir die Welt in unserem Gewissen als das Materiale unserer Pflicht ergreifen, fassen wir sie als Schöpfung mit der Gültigkeit dieser Gewissensanforderung, als Mittel der Ichgemeinschaft in der unbedingten Persönlichkeit, als freie Tat persönlichen Liebeswillens. Die Schöpfungsidee hat ihre Gewißheit im Gottesglauben überhaupt, wie sie ja nur dessen Folgerung und Anwendung bedeutet.

Nun hat man noch *Schöpfung und Entwicklung* in Gegensatz zueinander gestellt. Man ist dabei von der biblischen

Schöpfungserzählung ausgegangen, die man als eine Darstellung gleichsam des tatsächlichen Schöpfungsherganges ansieht und der man die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Kosmogonie und Deszendenzlehre gegenüberstellt als einen anderen Versuch tatsächlicher Welterklärung. Das ganze realistisch-intellektualistische Mißverständnis der religiösen biblischen Erzählung, das darin stattfindet, braucht ja nur aufgezeigt zu werden. Der biblische Schöpfungsbericht hebt mit ursprünglicher echter Anschauungskraft die Momente heraus, in denen wir an der Wirklichkeit den Schöpfungscharakter wahrnehmen, die Ordnung der Gestirne, die Entstehung des Organismus, die Bildung des Menschen mit allem, was dazu gehört. Darin liegt sein unvergänglicher Wahrheitswert, von allem sonstigen religiösen Verständnisse dieser Erzählung abgesehen. Es ist völlig gegenstandslos, etwa auf Grund des biblischen Schöpfungsberichtes die Entwicklungslehre schlechthin verneinen zu wollen oder umgekehrt mit der Behauptung der Entwicklungslehre die biblische Religion bekämpfen zu wollen um des Schöpfungsberichtes willen, von dem sie ausgeht. Es ist schon bemerkt worden, daß der Schöpfungsglaube die mechanische Konstruktion der Welterscheinungen keineswegs ausschließt, sondern sie sogar in ihrem relativen Rechte begründet. Zum Gegensatze zwischen Schöpfungsglauben und mechanisch-naturwissenschaftlicher Erklärungsart kommt es erst, wenn diese zu der metaphysischen Behauptung absoluter Realität und zur Lehre von der Weltentstehung aus solcher zu Unrecht und bei Strafe des Widersinnes ausgeweitet wird. Nur wenn die Entwicklungslehre im Sinne dieser Weltentstehung aus absoluter Realität nach kinetisch-mechanischem Prinzipe verstanden wird, als Erklärung also recht eigentlich aus dem Zufall, dann bedeutet sie auch einen Gegensatz zum Schöpfungsglauben wie zur idealistischen Wirklichkeitsauffassung überhaupt. Recht verstanden aber sind Schöpfung und Entwicklung durchaus keine ausschließenden Gegensätze, sondern erläutern einander als etwas Zusammengehöriges. Entwicklung ist immer die Verbindung unterschiedener Elemente, mannigfacher Bestimmungen und Zustände zu einer Totalität, der synthetische Zusammenhang von Teilen in einem Ganzen, auch eine Entfaltung einer Innerlichkeit, welche eben ursprüngliche Ganzheit ist. Wenden wir den Entwicklungsgedanken allgemein auf die ganze Wirklichkeit an, so kommen wir zu einer dynamisch-organischen Naturauffassung, und das ist eben die Auffassung der Wirklichkeit als Schöpfung. Der Entwicklungsgedanke erschließt erst den Schöpfungsglauben. In diesem Sinne ist Entwicklung Schöpfung und Schöpfung Entwicklung. Alle Entwicklung ist schöpferisch, und die Schöpfung als die freie Setzung von Teilen, die aus sich zum Ganzen

gebildet und gegliedert werden, als Beziehung und Zusammenhang der Teile zu unbedingter Innerlichkeit der Gottesgemeinschaft ist im höchsten Sinne Entwicklung. Die realistische Entwicklungstheorie, die in der Tat wie aller Realismus einen Gegensatz zum Schöpfungsglauben bedeutet, darf keineswegs mit dem Entwicklungsgedanken überhaupt gleichgesetzt werden, um so weniger, als sie ja in sich selbst unhaltbar wird, zu dem Widersinn der Erklärung aus dem Zufall führt. Wir müssen überall in der Entwicklung schöpferische Potenzen, Entelechien annehmen in allem Bildenden, Gestaltenden, Gliedernden, Variierenden, Differenzierenden. Schöpfungsglaube und Entwicklungsgedanke sind wechselseitig auseinander zu verstehen und schließen so auch wechselseitig ihren eigentlichen Sinn auf. Die Welt ist Entwicklung und die Welt ist Schöpfung trifft zusammen in der organischen Wirklichkeitsauffassung, in der formalen inneren Zweckmäßigkeit. Wie gerade von dieser formalen Zweckmäßigkeit aus als „heuristischem Prinzipe" alle synthetische Vermittlung, aller besonderer Zusammenhang der Teile aufgesucht werden muß und kann, so ordnet sich alle naturwissenschaftliche Erklärung dieser Gesamterfassung der Wirklichkeit als schöpferischer Entwicklung ein.

So hat der Schöpfungsglaube seinen Ausgangspunkt am religiösen Nichtigkeitsgefühle und Transzendenzerlebnisse, in der Erfahrung, daß die Welt nicht ein Letztes und Unableitbares sein kann, und seine Erfüllung an dem Einheitsgrunde der unbedingten Persönlichkeit, an der allmächtigen heiligen Liebe. Wie die Schöpfung nicht Gottes notwendige blinde Wirkung, nicht seine Emanation ist, sondern seine freie Tat, so begründet sich auch in dieser unbedingten synthetischen Einheit die S e l b s t ä n d i g k e i t d e r W e l t gegenüber Gott gerade durch Gottes Willen. Der religiöse Glaube, die Frömmigkeit hat schlicht die Schöpfungsabhängigkeit von Gott, die schöpferische Herrschaft Gottes über die Welt und die Selbständigkeit der Welt gegenüber Gott zusammen behauptet. Das Recht daran und die Begründung dafür erschließt sich wieder in dem Unbedingt-Synthetischen, in der freien Liebestat Gottes mit der Schöpfung. Die Selbständigkeit der Welt gegenüber Gott wird gerade durch den Schöpfungsglauben begründet. Damit ist auch der Grundgedanke für die Erfassung des Theodizeeproblems gegeben.

b) Theodizee.

1. Die ungeheure Leiderfahrung, der Zwiespalt von Sollen und Sein, der Wertwiderstreit aller Art ist der Ansatz und das Grundproblem aller Religion, das Urphänomen der Religion, ebenso die darin erfahrene Nichtigkeit aller Endlichkeit, das bis ins Letzte gehende er-

schütternde Nichtigkeitsgefühl. Davon geht ja gerade die religiöse Erhebung, das Ergriffensein durch ein Unbedingtes aus. Wo auch immer sich ein gewaltiges bitteres Ringen um das Problem des Leides, des Unwertes, der Sünde findet, da endet es religiös mit der Ergebung in Gottes Willen, der Erhebung über unsere Endlichkeit, die nichtig ist, und damit über alles Leid und allen Unwert in dem Vertrauen auf den allmächtigen liebevollen Gott, das über alles Leid hinausführt und auch da gilt, wo wir nach den Bedingungen unserer Endlichkeit den Wegen Gottes nicht zu folgen vermögen. All die Wertwiderstreitserfahrung ist hiernach gerade die Grundlage der religiösen Erhebung, aber nicht eine Instanz gegen den Gottesglauben. So spricht das religiöse Erlebnis selber. Ein Problem macht aus dem „Weltübel" erst die metaphysische Reflexion, weil sie das offenbare Geheimnis der religiösen Erfahrung, das unbedingt-synthetisch Persönliche verfehlt. Sie hat das Bedürfnis, Gott wegen des Weltübels zu rechtfertigen. Und aus dem Grunde, aus dem sie überhaupt das Problem stellt, vermag sie es nicht zu lösen. Die Lösung des Problems ist gerade die Aufhebung seiner Stellung.

Das Entscheidende ist das, was in dem religiösen Ergriffensein sich vollzieht, die schlechthinige Nichtigkeit des Endlichen. Die wird in der allgemeinen gewaltigen Wertwiderstreitserfahrung jedem, und mag er sich noch so sehr verschließen wollen, aufgedrängt und eingebohrt. Nur so kommt der Mensch zu dem Unbedingten, nur so löst er sich von der bloßen Endlichkeit, der bloßen Natur, der bloßen Partikularität und ihrer Verhärtung zur Sünde. Wir müssen das über das Wesen des Gegensatzes und Widerstreites Ausgeführte hinzunehmen. Gerade im Widerstreit bildet sich ja an der gleichgültigen selbständigen Verschiedenheit und Besonderheit die Einheit heraus. Aller Schmerz, alles Leid bildet die widerstrebende Selbständigkeit zur Einheit und Gemeinschaft, zum Unbedingten. Nur durch die Leiderfahrung erhebt sich der Mensch. Ohne Übel, ohne Zwiespalt von Sollen und Sein, ohne Wertwiderstreit würde sich der Mensch nicht auf Gott richten, nicht zum Unbedingten getrieben werden, sondern in der bloßen Endlichkeit und Besonderheit verharren und sich verhärten, sie verabsolutieren. Gerade die grausame, die sinnlos erscheinende Vernichtung, das überwältigende Übermaß des Leides, das man sich nicht zurechtlegen kann, sondern nur ergeben hinnehmen muß, zeigt ihm erst, was der Mensch ist, gibt ihm den tiefsten Zug zum Unbedingten, führt ihn zur durchdringenden Einheit, der gegenüber sich nichts zu behaupten vermag.

Der Mensch soll von sich aus, *aus seiner Selbständigkeit, aus eigener Hingabe, aus innerer Aneignung*

zur Gottesgemeinschaft kommen, zur unbedingten Einheit sich eingliedern. In Gottes Liebeswillen ist Gottesgemeinschaft in der Selbständigkeit des Endlichen, in der freien Aneignung der Gnade im Glauben, freie Gottesgemeinschaft begründet, gerade durch die Selbständigkeit des Endlichen hindurch. Aus dieser Selbständigkeit der Welt und des Menschen gegenüber Gott, aus dieser Begründung für sie ist das Weltübel zu verstehen, als der Weg der Überwindung der bloßen Selbständigkeit und Besonderheit aus sich heraus zur Gemeinschaft in aller Selbständigkeit, zur inneren Aneignung, zur synthetischen Gemeinschaft, zur Freiheit. Das Weltübel ist keine Instanz gegen Gottes Liebe, sondern gerade religiös begreiflich aus seinem Liebeswillen, weil nach diesem die Gottesgemeinschaft aus aller Selbständigkeit heraus in freier Hingabe angeeignet werden soll und das Weltübel, der Wertgegensatz, das Leid gerade in aller Selbständigkeit die Selbständigkeit durch die Nichtigkeit des Endlichen überwindet. Die Leiderfahrung bildet den Menschen für die freie Aneignung der göttlichen Gnade. Das Leid und das Weltübel ist das Mittel zur Gottesgemeinschaft in eigener Selbsttätigkeit. So ist es gerade in dem synthetischen Charakter der unbedingten Persönlichkeit, in der Liebe begründet.

Das Weltübel aller Art kann doch nur derjenige als Anklage gegen Gott und Gottes Liebe geltend machen, der die Güter individueller Wohlfahrt für das schlechthin Wertvolle hält und nichts von der Seligkeit der Gottesgemeinschaft weiß, in der vielmehr aller Wert als unbedingter erst entspringt. Das kann doch nur der, der von seinem partikularen Selbst nicht zur Freiheit der Persönlichkeit, zur Seligkeit gelangt und den nun erst recht das Leid der Wertwiderstreitserfahrung treffen muß, um seine verhärtete Partikularität zu zerbrechen. Man hat darum mit Recht gesagt, die Theodizee als Problem sei eigentlich irreligiös. Es ist unüberwundene Selbstigkeit, die sich darin gegen Gott erhebt. Das Tiefste des Leides, der Wertwiderstreitserfahrung ist hier nicht geahnt, die Berufung zur Gottesgemeinschaft aus innerer Aneignung, die in allem Grauen und Schrecken der Vernichtung, in aller Qual des Wertwiderstreites und des Ringens mit ihm liegt. Das religiöse Erlebnis erfaßt diese Berufung. Es faßt das Weltübel in seiner ganzen Tiefe und Schwere, sucht nichts davon abzumildern und wegzudeuten, faßt das Leid als das Schicksal alles dessen, was von dieser Welt ist. Es erfährt, daß ohne diese letzte rückhaltlose überwältigende Erschütterung, diese Zermürbung bis ins Letzte nicht das Unbedingte, die Freiheit der Gottesgemeinschaft gewonnen oder angeeignet wird. Ohne Leid zutiefst keine Gotteserfahrung, keine Gottesgemeinschaft. Das ist die Theodizee.

Der alte fromme Satz von den Leiden dieser Zeit, die der Weg zur Seligkeit sind, spricht sie mit schlichter Wahrheit aus ebenso wie das Wort des Psalmisten: „Wenn ich Dich nur habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde.“ Man soll und kann im Leide und im Wertwiderstreite gerade den rechten Erweis von Gottes Liebe finden, die Zernichtung unserer Partikularität, die uns in uns selbst den Weg zur Gottesgemeinschaft frei macht.

Aus dieser Erfassung des Leides und des Übels ergibt sich ein Positivnehmen des Schmerzes und des Unwertes, eine **Bejahung des Leides** in seinem Grunde und Ziele. Das ist das unbedingte religiöse Vertrauen, die Leidfreudigkeit, die zu aller echten Religion gehört. Sie entspringt eben aus dem Innewerden des Grundes des Leidens in der göttlichen Liebe, die Gemeinschaft aus Selbständigkeit und Hinnahme der Gnade aus eigenem Leben heraus will. Diese Leidfreudigkeit sucht nicht das Leid als solches, ist nicht finstere Trübseligkeit, sondern jene göttliche Traurigkeit, die zur Seligkeit wirkt, das Ringen mit sich selbst und der Welt in der Gewißheit des ewigen Lebens, des unbedingten Wertes. Sie ist das Gegenteil zur Schwachmütigkeit, die am Endlichen hängt und klebt: „Laß fahren dahin, sie habens kein Gewinn, das Reich muß uns doch bleiben.“ Gerade aus der tiefsten Not erhebt sich darin die Zuversicht der allmächtigen Liebe, von der ich ergriffen bin, wenn meine Endlichkeit zerfällt. Und wenn noch so oft menschliche Schwäche der kleinen Not und Widerwärtigkeit unterliegt und durch sie zum Gemeinen herabgedrückt wird, der überwältigende Schmerz, die ungeheure Not weckt und erhebt, weil sie das Endliche vernichtet zur synthetisch selbsterlebten, frei bejahten Gottesgemeinschaft.

2. Überblickt man nach diesem Grundsatze die Geschichte des Problems, so ist an die Spitze zu stellen: Ein Problem entsteht erst eigentlich, wenn man den Sinn des religiösen Erlebnisses als unbedingt synthetischer Gottesgemeinschaft nicht erfaßt, wenn man nicht des Rechtes und des Grundes der freien Selbständigkeit in der unbedingten Einheit inne wird, der Liebe als begründender und einbeziehender unbedingter Einheit. Wir haben daher das Theodizeeproblem in deistischer und pantheistischer Gestalt und finden die entscheidende Annäherung an die theistische Aufhebung des Problems in der ethischen Gesetzesreligion.

Ein besonderes Theodizeeproblem tritt im Deismus des 17. und 18. Jahrhunderts auf, nach immer erneuten älteren Ansätzen. Der Empirismus, der skeptische Posititismus hat von je dergleichen Schwierigkeiten aufgeworfen und gegen den Gottesglauben die überwältigende Wirklichkeit des Leides in der Welt aufgeführt, ahnungslos, daß gerade

darin die Quelle alles religiösen Lebens, alles Gottsuchens und Gottfindens, der Anfang alles Ergriffenseins durch Gott liegt. Für diese empiristische Betrachtung ist in der Tat das Weltübel vernichtend. Der Empirismus schließt folgerichtig den utilitaristischen Eudämonismus ein, für den es grundsätzlich nur Güter individueller Wohlfahrt gibt. In ihr sieht man auch folgerichtig den göttlichen Zweck mit der Welt, sofern man überhaupt von Gott redet. Man macht aus göttlicher Liebe und Güte dann diesen dünnen mageren Altruismus mit seinem Eudämonismus. Für solchen Gottesglauben ist in der Tat die Erfahrung der Allgewalt des Leides verhängnisvoll. Käme es entscheidend auf diese Güter an, so wäre in der Tat der Weltzweck gänzlich verfehlt. Gott müßte eben entweder nicht gütig, nicht weise oder nicht allmächtig sein. Aber statt nun mit Gott zu rechten, sollten die Empiristen dieser Einsicht in die Allgewalt des Wertwiderstreites die Lehre entnehmen, daß es eben doch wohl nicht auf solche Güter ankommen könne, sollten sie sich zu dem Letzten, zum unbedingten Werte erheben, zum echten Gottesglauben kommen, und wieder hätte das Leid, der Wertwiderstreit seinen Sinn gezeigt, gerade an denen, die an ihm Anstoß nahmen. Der Pessimismus ist und bleibt eben das Purgativ des Eudämonismus.

Nun gibt sich der Eudämonismus freilich nicht so schnell auf. Er versucht sich und seinen Gottesglauben zu rechtfertigen, indem er sich zu zeigen bemüht, daß die Welt eigentlich doch die ihm selbstverständliche und unaufgebbare Zweckbestimmung deutlich bekunde und darin Gott sich doch erweise. Dieser Gedankengang ist uns schon bei den Gottesbeweisen entgegengetreten. Das Übel muß dann möglichst fortgedeutet und abgemildert werden, das Allgemeine und Überwältigende des Leides und Unwertes verschleiert werden. Es tritt das Gleichnis von Licht und Schatten, vom Mißklang in der Harmonie auf. Von dem technischen und organisatorischen Fortschritte wird bis zur Utopie eine entscheidende Änderung des Menschenschicksales erwartet, ein Weltzustand, in dem aller Unwert, alles Übel und Leid mehr und mehr verschwindet. Das Übel ist nur eine Hervorbringung menschlicher Schwäche und Torheit. Mit der geeigneten Aufklärung ist das alles zu bessern. Darin ergibt sich jene oberflächliche Art von Optimismus, die mit dem religiösen Gottvertrauen, der religiösen Zuversicht und dem religiösen Optimismus eigentlich nichts zu tun hat, eine bequeme Selbstsucht, nicht zu verwechseln mit der Gelassenheit dessen, der sich überwunden hat. Die Aufstellungen dieses eudämonistischen Optimismus sind bekannt genug. Der Mensch ist von Natur gut, die Erde eine Stätte des Glückes für alle, die Geschichte, ihr Sinn und Ziel die Herstellung eines glücklichen Endzustandes,

dessen Herbeiführung nur eine Sache menschlicher Einsicht, Geschicklichkeit und Betriebsamkeit ist. All diese Umdeutungs-, Abschwächungs- und Verschleierungsversuche werden sich immer wieder als Blendwerk erweisen und scheitern an der unentrinnbaren überwältigenden Erfahrung des Leides und des Wertwiderstreites aller Art. Und dazu ist nicht einmal ein Erdbeben von Lissabon erforderlich. Wer überhaupt Augen hat und reines starkes Wertstreben in sich trägt, den wird immer wieder in seinem Gewissen der Menschheit ganzer Jammer, Häßlichkeit, Torheit, Verblendung, Niedrigkeit, das Erbärmliche auch des größten Menschenschicksals schließlich, angreifen, und um so mehr und um so tiefer noch, als der strenge Ernst des Wertwillens in ihm klare, überlegene Güte erwachsen läßt. Der Wertwiderstreit ist unentrinnbar. Für den Standpunkt des Eudämonismus ergibt sich daraus, wenn er sich immer noch nicht aufgibt, zweierlei. Entweder wird Gott nun gestrichen und der Weltverlauf als eine sinnlos, brutal sich abrollende mechanische Notwendigkeit aufgefaßt, oder man nimmt seine Zuflucht zu dem saueren Trost, die Welt ist zwar nicht gut, aber die beste der möglichen. Und von da aus kommt man schließlich, wie gesagt, zu der Beschränkung von Gottes Allmacht etwa durch eine Urmaterie im Sinne von Chaos und Demiurg. Das Weltübel ist eine Folge der Gottes Willen beschränkenden Urmaterie. Daraus folgt dann wieder ein Pessimismus gegenüber der Welt und ihrer Materie, das Streben zur Befreiung von dieser Materie, die Weltverneinung, die Lösung von der Welt als die Lösung von all ihrem Übel und Unwert. Damit wäre wieder der Eudämonismus in der Selbstauflösung.

Diese Wendung ist auch das Ergebnis der pantheistischen, mystisch-naturreligiösen Gestaltung des Problemes vom Weltübel. Für den Pantheismus in der ersten Frische und Kraft seines Einheitserlebnisses ist zunächst alles Leid und Übel und Unwert nur Schein, wie alle Vielheit Schein ist. Darin begründet sich eine starke große Erhebung, ein echt religiöser Zug, ein Optimismus, der dem theistischen Gottvertrauen oft ganz nahe kommt. Aber weil man hier nach der abstrakten Identität des Absoluten das Leid und den Unwert nicht positiv zu nehmen vermag, scheitert auch dieser Optimismus an der schlechthin überwältigenden Macht der Leid- und Wertwiderstreitserfahrung, um die keine tiefere Menschlichkeit herumkommt. Der Umschlag des Pantheismus zur Weltverneinung und Selbstabtötung ist ja schon oft berührt worden, er endigt im Pessimismus. Man fühlt den Stachel des Wertwiderstreites, die Last der Vielheit, was alles nur Schein sein soll, aber doch so gewaltig sich aufdrängt,

zu stark. So heißt es dann, die Welt als Materie ist ein Abfall aus dem Ureinen, das Dasein selbst ist Schuld als solch ein Abfall, das Dasein selbst ist der Grund des Leidens und des Wertwiderstreites. Es steckt darin auch eine tiefe und große Ahnung. Es dämmert der Sinn des Leidens, des Wertwiderstreites, nämlich seine Beziehung zu der Selbständigkeit des Endlichen. Nur fehlt eben die eigentliche religiöse Einsicht, daß diese Selbständigkeit das Gottgewollte ist, daß Dasein nicht selbst schon Schuld, sondern ein göttliches Geschenk, eine göttliche Berufung zur Gottesgemeinschaft der synthetischen Liebe ist, daß Leid und Widerstreit von Segen sein kann und letztlich muß. Es fehlt eben das offenbare Geheimnis der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit, der heiligen Liebe und Gnade. So bleibt es nur bei dem Negativen, das Dasein ist selber Leid und Schuld als Folge des Abfalls aus dem Ureinen. Die Aufgabe ist Rückkehr in das alleine Sein, in das Nichts, Befreiung vom Leide und Unwerte durch Lösung vom Dasein, durch Abtötung alles dessen, was an diese Welt und dieses Dasein bindet, innere Abkehr vom Dasein in Ekstase und Askese. In alledem haben wir die Wirkung des Leides und Widerstreites zur Vernichtung, zur Selbsthingabe des Endlichen, aber doch kein wahrhaftes Loskommen, weil die abstrakte Identität des Absoluten ja wieder der selbständige isolierte Unterschied ist. Es ist noch ein unüberwundener Rest von Eudämonismus in dem bloßen Loskommenwollen vom Leide, in dem Sichauslöschen an Stelle der Sündenvergebung, der positiven Überwindung des Wertwiderstreites in der Gottesgemeinschaft.

Die dritte religionsgeschichtliche Auffassung vom Weltübel wirkt auch hier schon herein. Sie ist besonders in der ethischen Gesetzesreligion ausgeprägt worden. Übel und Leid erscheinen nun als besondere Strafe für menschliche Verschuldung, für ethische Verfehlung. Nicht alles Dasein ist Schuld, nur das zur Sünde verhärtete und verstockte Dasein. Leid und Übel ist göttliche Vergeltung der Sünde. Wie der menschliche Verband im Strafrecht für die Verfehlung Übel zufügt, wie die Erziehung mit Zufügung von Übel zur Bildung des Menschen arbeiten muß, so ist es mit Übel und Leid in der Welt überhaupt. Sie sind die Strafgerechtigkeit Gottes. Die Sünde erscheint als der Grund des Übels. Damit wird die Frage dem bloßen Eudämonismus entnommen und der Wertwiderstreit in seiner Tiefe erfaßt, indem er sich nun im Probleme der Sünde sammelt.

In der ethischen Gesetzesreligion, in der biblischen Religion überhaupt ist diese religiöse Idee entwickelt worden, aber sie findet sich in Ansätzen überall, so naheliegend eben die Analogie menschlicher Straf-

und Erziehungsübung ist. Eine besondere Gestalt noch entsteht durch Verbindung mit der Seelenwanderungslehre der mystischen Naturreligion. Dann erscheint das gegenwärtige Geschick als eine Folge der in früheren Lebenszuständen vollzogenen Taten. Das Weltübel im allgemeinen ist die Folge der Verschuldung des Abfalles aus dem Ureinen, und je nach dem Maße dieses Abfalls bestimmt sich dann im Besonderen die Schwere des Leides und Unwertes. In einer etwas billigen und oberflächlichen Weise, um den Preis auch der Seelenwanderungslehre löst sich damit die Frage, die sich nun gegen diese ganze Anschauung erhebt, das Leid des Gerechten und die Wohlfahrt des Bösen. Die Lösung, die in dieser Verbindung mit der Seelenwanderungslehre liegt, das Leid des Gerechten und die Wohlfahrt des Bösen eine Folge seiner früheren Verfehlungen oder Guttaten, ist für die ethische Gesetzesreligion nicht möglich.

Für sie erhebt sich daher dieses Problem des Leidens des Gerechten, der doch nicht sündig ist. Ist Leid und Übel Strafe für die Sünde, wie kann der Gerechte leiden! Es ist das Hiobproblem. In dem Anstoße, den gerade das Leiden des Gerechten erregt, lehnt sich noch einmal der ungelöste Eigenwille auf. Durch die überwältigende Macht des Leidens wird auch dieses Letzte im Gerechten, der Stolz auf seine Gerechtigkeit gebrochen. Wer ist gerecht? Dient nicht gerade dem „Gerechten“ das Leid zur Vollendung? Der religiöse Mensch neidet dem Bösen nicht seine Wohlfahrt. Gerade daß er Leid erfährt, der ja auch in seinem Wertstreben den Wertwiderstreit am stärksten empfindet, das führt ihn zur Demut, zur Hingabe, zum schlichten Vertrauen in Gottes Willen und zur Erfahrung der unbedingten Nichtigkeit alles Menschlichen gegenüber Gott. Es ist der letzte Rest von Eudämonismus, von Verabsolutierung des Endlichen, der hier schwindet, das Offenwerden für Gottesgemeinschaft und Gottvertrauen. Die Problemstellung selbst wird damit gegenstandslos. Das Problem *ist* gegenstandslos mit der unbedingten Ergebung in Gottes Willen, in der Erfahrung, daß gerade die Vernichtung des Endlichen im Wertwiderstreite den Menschen aus sich heraus, in eigener Hingabe zu Gott führt, daß das Leid göttliche Berufung ist, daß sich der, den Gott straft und der in seinem Gewissen so gequält und zerrissen ist, sich vom Wertwiderstreite und von der Sünde überwindend löst. Der positive Sinn des Leidens und des Wertwiderstreites als des Mittels, das Endliche in eigener Hingabe zu Gott zu führen, erfüllt sich gerade am „Gerechten“ und an der religiösen Erhebung, die er aus seiner Leiderfahrung entnimmt.

Darüber hinaus erwächst aus geheimnisvoller Tiefe des religiösen

Ergriffenseins noch ein Neues. Das ist die Ahnung von der sündenvergebenden Kraft des Leidens des Gerechten, der Zusammenhang des Leidens des Gerechten mit der Vergebung der Sünde, der Zusammenhang, der sich aus der tieferen Erfassung des Problems der Sünde erschließt. Die Offenbarung, die in der Botschaft vom Kreuze dann erfolgt, die satisfactio vicaria, so wenig diese kirchliche Lehre in ihrer mannigfachen Gestaltung die geheime Tiefe dieser religiösen Offenbarung erschöpft, hat die Gemüter der Menschen immer wieder mit wunderbarer Kraft ergriffen und erfüllt. Das ergibt dann erst die letzte religiöse Ergründung des Weltübels.

Die religiöse Lösung des Theodizeeproblems hier ist eigentlich eine Ablehnung. Das Problem kann eigentlich nur von irreligiösen Beweggründen aus gestellt werden, immer nur auf Grund eines versteckten Restes von Eudämonismus, einer Verfälschung des echten Wertstrebens. Das religiöse Ergriffensein sieht vielmehr im Leide, in der Erfahrung des Wertwiderstreites die Berufung zum Unbedingten in der Vernichtung des sich absolut dünkenden Endlichen. Jede Umdeutung der religiösen Seligkeitssehnsucht in den Eudämonismus, die von menschlicher Schwäche und Sündhaftigkeit immer wieder versucht werden wird, scheitert an der Allgewalt der Leiderfahrung, gerade auch in der Zuspitzung zum Leide des Gerechten. Das Gottvertrauen in gläubiger Hingabe setzt sich so durch. Die Einsicht bricht durch, daß die Weltgeschichte und das Menschendasein nicht die Stätte des Glückes, des reinen Wertes ist, sondern die Stätte des Ringens und Kämpfens, des düsteren Widerstreites und darin der Weg zur Vollendung, zum heiligen Wert. Das Heroische an aller Religion kommt hier zur Erfüllung in der starkmütigen Bejahung des Leidens und Widerstreites als des Mittels der synthetischen Gottesgemeinschaft aus der Selbständigkeit des Endlichen heraus. Das ist auch die heroische Autonomie. Das Weltübel und der Wertwiderstreit hat seinen Grund in der Selbständigkeit der Schöpfung, der Welt und des Menschen gegenüber Gott, aus der sich die freie Aneignung des göttlichen Liebeswillens, die Hingabe an Gott durchsetzen soll. Nur wer das dunkle Geheimnis des Weltleides und Weltunwertes so positiv faßt, wird des unbedingt-synthetischen Persönlichen, der Liebe inne. Die unerschöpfliche und unentrinnbare Wertwiderstreitserfahrung führt gerade zur rückhaltlosen Hingabe an die allmächtige Liebe Gottes in aller Wirklichkeit, zum Vorsehungsglauben. Gerade aus dem Nichtigkeitsgefühl in allem Leide und Widerstreite erhebt sich das Erlebnis der freien Allgewalt Gottes über alle Schöpfung.

c) Vorsehung und Wunder.

1. Die unbedingte Abhängigkeit der Welt von Gott, in der wir sie als Schöpfung erfassen, ist der Grund des Vorsehungsglaubens. Dies, daß die Welt mit aller Notwendigkeit in ihr Mittel der Gottesgemeinschaft, des unbedingt-synthetischen Zweckes der allmächtigen Liebe ist, daß alle Wirklichkeit der Erfüllung des göttlichen Schöpfungswillens als der freien Tat der Liebe dient, das ist der V o r s e h u n g s g l a u b e. Daß nichts ohne Gott, daß alles durch Gott und in allem Gott zu finden ist, daß nichts sich Gottes Allmacht entzieht, das ist der Vorsehungsglaube.

Begrifflich, erkenntniskritisch besagt der Vorsehungsglaube die Begründung aller Synthesen, aller Notwendigkeit in der unbedingten Einheit der Persönlichkeit, im Unbedingten als der Totalität der Bedingungen, welche als die innere, formale oder organische Zweckmäßigkeit bezeichnet wurde. Er besagt die ursprüngliche Einheit der Schöpfung als Grund des Zusammenhanges aller Dinge im System der synthetischen Notwendigkeit. Vorsehung ist Schöpfung als Zusammenhang und Erhaltung. Vorsehung besagt die Immanenz Gottes in der Welt nach dem Grundbegriffe des Theismus von der synthetischen Icheinheit, Immanenz gerade in und durch die Selbständigkeit des Endlichen, Immanenz gerade auf Grund der überweltlichen ursprünglichen Einheit. Vorsehungsglaube ist Gewißheit der allmächtigen Liebe, in aller Verkettung des Endlichen, in aller sich abrollenden Notwendigkeit, in allem Leide und Wertwiderstreite auch den einen Grund zu wissen, der Notwendigkeit als Synthesis erst möglich macht. Vorsehungsglaube ist die Ergebung und das Vertrauen, das Ergriffensein von einer durchdringenden und beherrschenden Einheit der unbedingten Persönlichkeit, mit der sich das Subjekt synthetisch eins weiß im innersten Grunde seines Erlebens als Ich.

Gott wirkt durch die endlichen, sog. sekundären Ursachen hindurch, eben weil er synthetisch ist. Die Vorsehung ist Totalität in allen Teilen, das, was die Teile zum Ganzen fügt und bindet und darin erst ihre Verhältnisse und Beziehungen untereinander möglich macht. Alles Einzelne muß aus dem Zusammenhang der Notwendigkeit verstanden werden. Die Wissenschaft, die eine Tatsache daraus erklären wollte, so sei es eben der Wille der Vorsehung, würde sich mit Recht dem alten Vorwurfe der ignava ratio aussetzen. Die Wissenschaft hat alle Erscheinungen aus dem gesetzlichen Zusammenhange der Erscheinungen selber zu erklären. Je mehr sie darin fortschreitet, je mehr sie zu einem Zusammenhange aller Tatsachen und Gesetze in einem Systeme gelangt, desto mehr erkennt sie die Vorsehung, folgt sie den Wegen Gottes. Wir erkennen Gottes

Wirksamkeit immer nur in dem Zusammenhange der Bedingungen unter sich, in der Art dieses Zusammenhanges. Alles, was geschieht, hat seinen Grund in Gott, aber es geht alles durch Vermittlungen hindurch. In allem ist Gott zu finden, aber nur im geordneten Zusammenhange der Ursachen, den man nicht vernachlässigen darf und den aufzusuchen gerade das Erlebnis ursprünglicher Ganzheit, die Begründung in Gott antreibt. Wer diese Vermittlung göttlicher Wirksamkeit leugnet, setzt Gott wieder als abstrakte absolute Identität. Er kommt entweder zum Deismus oder zum Pantheismus. Er macht Gott zur bloßen Einzelursache oder er macht sich in der Leugnung der selbständigen endlichen Ursachen gerade des Pantheismus schuldig, welchen man denen gern vorwirft, die solche Vermittlung, solche Immanenz Gottes lehren. So gewiß Gott unbedingt-synthetische Persönlichkeit ist, so gewiß wirkt er durch den geordneten Zusammenhang der sog. sekundären Ursachen, so gewiß macht auch der Vorsehungsglaube die wissenschaftliche Erforschung des ursächlichen gesetzlichen Zusammenhanges nicht überflüssig oder widerstreitet er ihr sogar, sondern fordert er sie gerade. Es ist wie mit Zweckmäßigkeit und Kausalität. Die wissenschaftliche Betrachtung aber setzt den Vorsehungsglauben voraus, so gewiß sich aller Zusammenhang der Teile untereinander in ihrer Beziehung, ihrer Zugehörigkeit zu einem Ganzen begründet.

Gott wirkt nur in den Synthesen der Einzelursachen, aber er erhebt sich über alle bloße Notwendigkeit als deren Grund in der unbedingten Freiheit. Die Immanenz, das Einwohnen Gottes ist nur möglich durch seine Überweltlichkeit und seine Überweltlichkeit ist nur möglich gerade als solche Immanenz, hat diese zur Folge. Immanenz und Überweltlichkeit ist, wie schon dargelegt, aus ein und demselben Grund zu begreifen, aus dem unbedingt-synthetischen Persönlichkeitscharakter. Gott als ursprüngliche unbedingt-synthetische Einheit ist immanent in aller Selbständigkeit des Endlichen und darüber hinaus als überweltliche Freiheit, die Selbständigkeit des Endlichen gerade in der Liebe begründend. Er ist weder mit der bloß notwendigen Weltordnung zu vereinerleien, wie der Pantheismus will, noch als ein nur überweltliches, d. h. nur außerweltliches Einzelding, wie der Deismus will, zu fassen. Er ist immanent und überweltlich zugleich und gerade aus demselben Grunde.

Diese überweltlich-schöpferische Freiheit Gottes in aller Immanenz als Grund aller Immanenz unterscheidet die Vorsehung vom Schicksale. Der Schicksalsgedanke ist der Vorläufer und die Herabminderung des Vorsehungsglaubens. Wir haben in ihm die Notwendigkeit, die

nicht zur Freiheit kommt und daher in den Zufall zurückgleitet. Das Schicksal gleitet in den bloßen Zufall ab. Der Realist redet da von Zufall und, wenn er etwas tiefer ist, vom Schicksale, wo das religiöse Erlebnis und die idealistische Wirklichkeitsbegründung von Vorsehung sprechen. Das Schicksal wird Zufall, wenn man es nicht zur Vorsehung vertieft.

Wir reden auch wohl von Schicksal in dem Sinne, daß uns Gottes Vorsehung unergründlich ist. Sie ist uns unergründlich um der Begrenztheit unseres Bewußtseinsinhaltes willen, von der Bruchstückhaftigkeit unserer Synthesen aus. Wir können nicht Gottes Wege verfolgen. Die Dunkelheit, die so die Vorsehung für uns umgibt, können wir auch dem Wortsinne folgend Schicksal nennen. Dann kann der Schicksalsgedanke die Ehrfurcht und die Ergebung am Vorsehungsglauben bezeichnen. Aber dann muß die mögliche Verwechslung mit dem Schicksal als bloßer Notwendigkeit abgewehrt werden.

Wir können uns nicht anmaßen, aus unserer Einsicht in jedem Geschehen den besonderen Finger Gottes zu sehen, mit kleinlich engem Verständnisse die besondere Absicht Gottes überall erkennen zu wollen. Wir haben nur die allgemeine Gewißheit, daß alle Welt und Wirklichkeit Gottes Liebeswillen zu dienen bestimmt ist. Wir sollen mit Gelassenheit dem Laufe der Welt nach eigenen inneren Gesetze folgen. Dieses Gesetz ist ja nicht gottfremd, sondern Gottes Schöpfung. Wir sollen aus dem Glauben heraus den einzelnen Synthesen nachgehen und spüren so nur den Zusammenhang von Gottes Vorsehung. Aber wir fassen das Ganze der Vorsehung im Zeugnisse unseres Gewissens, in der Erlebniseinheit der Persönlichkeit, mit der und durch die wir eben in ursprünglicher Einheit und Ganzheit stehen, im testimonium spiritus sancti internum. Wir ergreifen die Vorsehung in dem Gewissenserlebnisse des Sollens. Machen wir die Welt zum Materiale unserer Pflicht, so folgen wir der göttlichen Vorsehung, so gewiß in unserem Gewissen Gottes Wille, die unbedingte Persönlichkeit lebendig ist. Die Verkettung des Geschehens können wir über die Einsicht in die Einzelzusammenhänge hinaus, in die wir auch einzutreten haben, uns so im Gewissen deuten. Das dunkle Schicksal packen wir im Gewissen an. Auch wo wir nicht erkennen, wie sich die Lage, in der wir uns befinden, nach ihren Zusammenhängen begründet, sind wir im Gewissen dessen inne, was wir in ihr zu tun haben, und erschließen, indem wir uns nach der Besonderheit unserer Ausgangspunkte, nach unseren Gaben und Voraussetzungen zum Organ göttlichen Liebeswillens machen, auch die besondere Vorsehung, die in diesem Zustande liegt, in den wir eingetreten sind, was

Gottes Vorsehung mit uns ist. Von dieser so gewonnenen Gewißheit aus können wir dann buchstabierend dem Zusammenhang der Erscheinungen nachgehen. Der Vorsehungsglaube ist zuhöchst die gute Zuversicht zu aller Pflichterfüllung, zum Schöpferischen des Wertgewissens in uns. Das Gewissen erhellt und deutet das Schicksal, auch wo wir es in seiner Vorsehungsverkettung nicht durchschauen. Auch hier ist es wie mit Glauben und Wissen überhaupt.

Der Vorsehungsglaube ist also die Gewißheit, daß alle Wirklichkeit, die natürliche und besonders auch die geschichtliche Ordnung Mittel der Verwirklichung des unbedingten Zweckes ist, als welcher die Gottesgemeinschaft der Persönlichkeiten erfaßt wird. Wie das Ganze, so dann auch im Ganzen alles Einzelne in seiner Art, auch wenn wir diese Zusammenhänge nicht zu durchschauen vermögen. Ist diese Gottesgemeinschaft der unbedingte Wert, so ist sie auch das einzig wahre Ziel für jeden Einzelnen. So ist auch für jeden Einzelnen darin gleichsam gesorgt, daß die Beseligung der Gottesgemeinschaft nach Gottes Willen der unbedingte Zweck ist, dessen Verwirklichung die Welt dient, einerlei, wie sich das Schicksal jedes Einzelnen und ganzer Völker im besonderen gestaltet. Der Vorsehungsglaube darf nicht auf kleinmenschliche eudämonistische Einzelzwecke bezogen werden, gerade aus religiösem Grunde nicht. Daraus nur, daß wir unsere Einsicht und ihre Vermessenheit dem Vorsehungszusammenhange Gottes unterstellen, kommt es zu dem Widerstreite des Vorsehungsglaubens mit der Wissenschaft, daraus nur, daß wir den Fehler der ignava ratio begehen. Wohl wissen wir, was im Selbsterhaltungstriebe, im Glücksbedürfnisse, im Lebensdrange und Vollendungsstreben wahrhaft liegt und welches religiöses Recht das alles hat, und gerade der, der den Eudämonismus in allem Schmerze der Wertwiderstreitserfahrung wirklich überwunden hat, dem ist diese Anerkennung möglich, so dem großen heiligen Augustinus. Wir wissen auch, worin sich dieses Recht begründet, im göttlichen Liebeswillen, in der Ichheit als unbedingter Einheit, die sich auch in der Faustischen Grenzenlosigkeit des Glücksstrebens und des Vollendungsdranges ankündigt. Darum heißt es in allem Vollendungsdrange auch: „nicht wie ich will, sondern wie Du willst.“ Nur so kann die Vorsehung auf das Einzelne individueller Zwecke bezogen werden, indem diese sich zum Unbedingten und zur Ergebung an es erheben. Das persönliche Leben ist der unbedingte Wert und so auch mein eigenes, soweit es Organ der unbedingten Ichheit ist. Im Leben des anderen achte ich ja auch gerade — darin liegt das Unbedingte dieser Achtung — dieses Organ. Darum und nach Maßgabe dieses Prinzipes ist es mir heilig. Weil alle Wirklichkeit nur durch

Schöpfung und Vorsehung, nur in diesem unbedingten Zwecke besteht, kann sie auch meinen individuellen Zwecken dienen, sofern diese sich eben im Unbedingten begründen und zum allgemein Wertvollen sich läutern und erfüllen. Das Christentum hat diese religiöse Haltung in den beiden Sätzen ausgedrückt: „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird Euch solches alles zufallen" und „Denen, die Gott lieben, dienen alle Dinge zum Besten". Goethe hat es so ausgedrückt: „Mach dich zum Organ und warte."

Die Frage von göttlicher Allmacht und menschlicher Freiheit ist schon besprochen worden. Dabei wurde dargelegt, daß gerade die göttliche Allmacht als synthetische Einheit die menschliche Freiheit, Freiheit überhaupt erst begründet und möglich macht. Es ist auch an das über Gottes „Unveränderlichkeit" Gesagte zu erinnern. Sie ist nicht das abstrakt-identische Verharren, die Starrheit des gleichen Gesetzes, sondern die konkrete umfassende Einheit der Persönlichkeit, die lebendige, freie Einheit in aller Mannigfaltigkeit. Gottes Unveränderlichkeit besagt nur, daß nichts außerhalb seiner unbedingten Einheit fällt, daß alle Veränderungen in letzter Einheit zusammengehalten und in ihm beschlossen sind, daß er eben unbedingt ist. Die Schwierigkeit in dem Verhältnisse von Vorsehung und Freiheit ergibt sich wieder nur aus der deistisch-realistischen Verfälschung und Auseinanderreißung. Hier ist Vorsehung die Präszienz, das Vorherwissen eines einmal festgelegten Planes, nach dem die Welt wie ein maschineller Prozeß sich abrollen soll, nach dem alles gemäß einer mechanischen Notwendigkeit sich vollzieht, nach dem eigentlich nichts Neues entsteht und alles in der bloßen Summe seiner Bedingungen schon vorausgegeben ist. Dann ist freilich Freiheit unmöglich, die bloße Notwendigkeit regiert, die sich dann aber ebenso wieder in den bloßen Zufall zurückverwandeln muß. Wer wirklich Notwendigkeit behaupten will, muß sie in der Freiheit begründen. In Wahrheit ist Gott immanente Einheit alles Geschehens in aller Besonderheit, und gerade weil er überweltliche Freiheit ist. Diese Einheit in aller Besonderheit, die göttliche Immanenz ist, macht ja erst Freiheit möglich, ist Freiheit. In jeder freien Tat, sagten wir, haben wir Gottes Wirksamkeit. Freiheit ist ja nicht Ursachlosigkeit, sondern Rückbeziehung aller Notwendigkeit auf ihren Grund in der Totalität des Unbedingten. Das ist Vorsehung. Nur in der und durch die Vorsehung sind wir frei. Nicht um einen von außen festgelegten Plan handelt es sich, sondern um die innere in aller Besonderheit wirksame Gestaltung zu unbedingter Einheit. Die Wirklichkeit ist keine Maschine, sondern ein Organismus. Die Vorsehung wird in der Präszienz zu einem zeitlichen Vorher verfälscht. Sie be-

deutet vielmehr das Ursprüngliche im Sinne des kritischen a priori, der in aller Besonderheit als solcher gesetzten und angelegten Einheit. Gott selber ist konkret, lebendige Entwicklung in aller Besonderheit und gerade darin unbedingt-synthetische Einheit, nicht bloß unveränderliche Starrheit. Alles Weltgeschehen ist Gottes freie Tat in jedem Augenblicke. Er ist nicht bloß außerweltliche Identität, sondern lebt, wirkt in der Zusammenfassung aller Wirklichkeit zur umfassenden und durchdringenden Unbedingtheit und Freiheit. So führt der Vorsehungsglaube zum Wunder.

2. Das Wunder, hat man mit Recht gesagt, einst eine Stütze des Glaubens, auch ein wesentliches Mittel der Apologetik, ist heute selbst Gegenstand der Apologetik, eine Last des Glaubens geworden, etwas, durch dessen Behauptung der Glaube und seine Wirklichkeitserfassung in Schwierigkeit gerät, um dessentwillen er angefochten wird. Er wird angefochten natürlich vom Realismus und seiner Welterklärung aus absoluter Realität. Aber auch von solchen, die stark und lebendig religiös sind und denen eigentlich nur bestimmte Arten von Wunderbehauptungen und Wundertheorien widerstreben. Es ist der doppelte und korrelate Fehler gemacht worden, die einen verwerfen mit der mythologischen und legendären Einkleidung der Wundererzählungen auch die tiefen religiösen Beweggründe, die in ihnen enthalten sind, die anderen wollen mit dem streng festgehaltenen, aber doch vielleicht nicht zulänglich verstandenen Rechte dieser religiösen Beweggründe des Wunderglaubens überhaupt auch alle einzelnen legendären Wundererzählungen decken. Mit dem vollen Verständnisse für das eigentümliche, unverlierbare und unverkürzbare religiöse Recht des Wunderglaubens und seine Funktion in aller Wirklichkeitserfassung muß man die größte Freiheit in der Beurteilung der einzelnen Wundererzählungen verbinden, mit dem Verständnisse für die umfassende Wahrheit des Wundererlebnisses überhaupt die Ablehnung legendärer Einkleidungen und Ausdrucksformen, die älteren Stufen der religiösen Entwicklung angehören und Reste einer überlebten Gottesidee darstellen. Dann kann man erst des wahren Sinnes der Wundererfahrung in aller Lebendigkeit des Glaubens froh werden, dessen, was eigentlich als religiöser Beweggrund in allen jenen Erzählungen steckt, und zugleich den Erfordernissen umfassender Wirklichkeitserkenntnis genügen. Es ist auch hier wieder so, nur Unzulänglichkeit hier wie dort führt zu Spannung und Gegensatz, die Unzulänglichkeit des Realismus und die religiös unzulänglichen Wunderanschauungen und Wundertheorien, die auch gerade noch eine realistische Verfälschung des religiösen Lebens bedeuten.

Alle Wirklichkeit ist Vorsehung, aber es gibt Ereignisse, in denen diese Begründung aller synthetischen Notwendigkeit in der Totalität des Unbedingten, in der Scheinheit unmittelbar einsichtig, gleichsam greifbar wird, als solche erlebt wird, die zu ihrer Erklärung gerade diese Beziehung und Begründung voraussetzen. Das Verhältnis von Vorsehung und Wunder ist an einer Parallele ganz klarzumachen. Die allgemeine formale Zweckmäßigkeit der Gesamtnatur, der ja die Vorsehung entspricht, wird an dem Organismus geradezu Erklärungsgrund, dergestalt, daß diese Hervorbringungen in sich selbst in ihrer Eigenart den Zweckzusammenhang als Prinzip enthalten, unmittelbar gleichsam aufdrängen. Wir nennen daher ja die Auffassung der Wirklichkeit als eines Zweckzusammenhanges die organische. So ist der Organismus im strengen Sinne des Wortes Symbol des allgemeinen Zweckzusammenhanges der Wirklichkeit, der allgemeinen Wirklichkeitsbegründung. Der Organismus gibt mit Notwendigkeit die allgemeine Zweckmäßigkeit der Gesamtnatur, der Gesamtwirklichkeit an die Hand, die dann auch erkenntniskritisch zu fordern und sicherzustellen ist. Was bei den anderen Erscheinungen der Natur, bei dem sog. mechanischen Geschehen gleichsam verborgen bleibt, das tritt so heraus. Auch diese mechanischen Erscheinungen sind in Wahrheit nicht ohne jenes Prinzip zu erklären, aber bei ihnen ist es ihrer Art nach schwerer zu erkennen, schwerer für das in seinem Realismus befangene Subjekt. Der Organismus wird dann der Anstoß zur Umkehr und die Grundlegung des Gesamtwirklichkeitsverständnisses. Ebenso steht es nun mit dem allgemeinen Vorsehungsglauben und dem Wunder. In gewissen Ereignissen stellt sich der Vorsehungscharakter besonders heraus, in Ereignissen, die ohne Begründung aller Synthesen in der unbedingten Scheinheit nicht zu verstehen sind, nicht ohne Begründung aller Notwendigkeit in der Freiheit, in der freien Tat des Liebeswillens, des schöpferischen Wertwillens, nicht ohne jenes Übergreifen der unbedingten Persönlichkeit in aller Masse und durch alle Masse, das wir Geist nannten. Diese Ereignisse drängen so in spezifischer Weise den allgemeinen Vorsehungsglauben auf wie die Organismen die allgemeine Naturzweckmäßigkeit und verhalten sich ebenso zu jenem wie der Organismus zu dieser. Diese Ereignisse sind die Wunder. Sie sind in strengem Sinne wieder das Symbol der Vorsehung.

Wunder sind eine so gewiß zu behauptende grundlegende Wirklichkeit, wie sich alle Notwendigkeit und alle Synthesen in der ursprünglichen totalen Scheinheit begründen. Der Grundsatz, das Prinzip des kritischen Erkenntnisbegriffes ist die Apologie des Wunders schlechthin. Das Kardinalwunder ist die Persönlichkeit, die Freiheit selbst, das Unbedingt-

Persönliche, eigentlich jede echte Wertwirklichkeit. Wo immer wir Wert erleben, erfahren wir schon Wunder, denn in allem Werterleben erfahren wir die unbedingte Ichbeziehung in aller synthetischen Notwendigkeit. Und das gilt insbesondere vom ästhetischen Werte, von dem Schönen und der symbolischen Beziehung. Im unbedingt Persönlichen, im Allerindividuellsten stehen wir mitten im Wunder und erleben es täglich neu in aller echten Individualität, die uns entgegentritt. Das Erleben selbst ist Wunder. Und da der Glaube die Unbedingtheit, die Totalität der Ichheit in aller Wirklichkeit ist, so dürfen und müssen wir sagen, das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind. Wir glauben an Wunder, weil wir durch Wunder glauben, weil der Glaube selber Wunder ist.

Wunder sind also nichts Vereinzeltes, nicht ein Fremdbestandteil gleichsam in einer ganz andersartigen Wirklichkeit, sondern nur die Zusammenfassung und Betätigung der auch im ganzen und überall wahrzunehmenden Wirklichkeitsbegründung. Im Wunder faßt sich der Charakter der Gesamtwirklichkeit zu bestimmten Ereignissen zusammen, in denen er unmittelbar erfahren wird, „offenbar" ist. Wunder als Symbol der Vorsehung ist der lebendige Ausdruck dafür, daß die Kraft der unbedingten Einheit Gottes alle Welt und alle Wirklichkeit durchwaltet und beherrscht, und zwar als überweltliche alle Notwendigkeit und alle Synthesen begründende Freiheit. Der Wunderglaube ist eigentlich Gottesglaube schlechthin. Wunder ist die freie Herrschaft Gottes über alle Welt, gerade diese in der Überweltlichkeit begründete Immanenz des unbedingt-synthetischen Persönlichen. Der lebendige persönliche Gott tut Wunder, weil gerade der persönliche Gott als unbedingt-synthetischer immanent sein kann, weil er diese Überweltlichkeit und Immanenz zugleich ist. Wunder sind nur zu verstehen aus diesem Einheitsgrunde von Überweltlichkeit und Immanenz. Darum ist alle Offenbarung Wunder und alles Wunder Offenbarung. Wunder ist alles, woran und worin wir Gottes Wirklichkeit innewerden, unmittelbar wirksame Gegenwart Gottes, lebendige Gotteswirkung überhaupt. Der lebendige Gott wirkt in allem, und was er wirkt, sind Wunder. Wenn Schleiermacher sagt: Wunder ist der religiöse Name für Begebenheit überhaupt, so ist das richtig und unrichtig zugleich. Richtig, weil alle Vorsehung, alle Schöpfung, alle Ordnung und Dasein der Welt schon Wunder als Gottes Tat ist. Unrichtig, weil das Spezifische gewisser Ereignisse dabei verloren geht, in denen sich diese Gottestat zu unmittelbarer Lebendigkeit und Gewißheit zusammenfaßt, die Überweltlichkeit als Grund in aller Immanenz hervor-

tritt, wie in den Organismen die Naturzweckmäßigkeit und darin die Begründung aller Notwendigkeit in unbedingter Einheit. Gerade auf dies Eigentümliche kommt es an, auf dies Symbolische, daß in gewissen Ereignissen Gott als unmittelbar gegenwärtig erlebt wird. Wunder ist das spezifisch Geistige, das Übergreifen Gottes über alle Welt, über alle Materie, die Einheit in aller Besonderheit und über aller Besonderheit, eben die freie Herrschaft Gottes über alle Wirklichkeit. Wunder ist jene revelatio specialis, von der wir gesprochen haben. Gott ist ein Gott der Wunder, so gewiß er offenbarer Gott ist. Wunder ist das spezifisch Persönliche, alles, woran wir die Unbedingtheit des Persönlichen, das schlechthin Individuelle in aller Welt erleben. Religion ist ohne Wunder nicht denkbar, so gewiß sie Ergriffensein von der unbedingten Persönlichkeit und ihrer Wertwirklichkeit ist. Religion ist Wunder, Wunderglaube ist der Gottesglaube überhaupt.

3. Wenn wir nun diesen allgemeinen Wunderbegriff mit dem zusammenbringen, was sonst unter Wunder verstanden worden ist, und ihn darin noch mehr erschließen und bestimmen, so ist zu sagen: Die Vorstellung von Wunder, in der sowohl die Leugner des Wunders wie die verschiedenen Arten, Wunder zu behaupten, übereinstimmen können, ist die: Wunder ist eine immanent nicht zu erklärende Wirklichkeit, ein aus bloß notwendiger Gesetzlichkeit nicht abzuleitendes Ereignis. Was der Standpunkt der „Immanenz" in diesem Sinne besagt, ist schon ausgeführt worden, nämlich die realistisch-positivistische Annahme lauter letzter Gegebenheiten, absoluter Realitäten. Wunder ist das Gegenteil zu der Behauptung und Wirklichkeitsauffassung des Realismus, zu der absoluten Realität. In einer Welt lauter isolierter Inhalte, bloßer absoluter Atome ist das Wunder unmöglich. Das Wunder ist ein Hinausführen über solche Realität. Die Gravitation, das Urphänomen idealistischer Wirklichkeitsauffassung ist das erste Wunder. Mit Recht sprechen wir daher von dem Wunder der Sternenwelt und erblicken wir im Himmel über uns die gegenwärtige Wirklichkeit Gottes. Sobald ich sage, die Natur ist Schöpfung, sage ich, sie ist Wunder.

Nach dieser Wundervorstellung, in der Freund und Feind übereinstimmen können, bedeutet Wunder zunächst alles von der Bruchstückhaftigkeit unseres „immanenten" Bewußtseinsinhaltes aus Unerklärliche. Unser endliches Erkennen tastet sich gleichsam buchstabierend durch die synthetischen Zusammenhänge der Erscheinungen, kommt nur schrittweise zum allgemeinen Zusammenhang der Wirklichkeit aus den Bruchstücken, die unser Bewußtseinsinhalt sind. Wir haben die Stücke und suchen

das Ganze, das uns in unserer Bewußtheit gewiß und aufgegeben ist. Was von diesen Bruchstücken aus, die noch in selbständiger Besonderheit, in der Zufälligkeit beharren, unerklärlich ist, das erscheint als Wunder. Im Seltsamen, Auffallenden, Ungewöhnlichen, mit dem Gewohnten und Verständlichen nicht Übereinstimmenden haben wir das mana - Begabte, mana-Gewirkte, die unmittelbare Gegenwart und Wirkung des Göttlichen. Man sagt nun, Wunder behauptet nur der in seinem Wissen beschränkte Mensch. Mit dem Fortschritte des Wissens wird das Wunder immer mehr beseitigt werden. Das Wunder ist nur eine Erfindung des von außerordentlichen und ihm unerklärlichen Naturtatsachen geschreckten und erregten primitiven Menschen. Je enger die Grenze der Natur- und Wirklichkeitserkenntnis, desto mehr Wunder. Es ist kein Zweifel, daß eine Unzahl religionsgeschichtlicher Wundererlebnisse und Wundererzählungen sich in solchen dem Stande der Naturerkenntnis nach unerklärlichen Naturtatsachen begründen mögen, die dann aus der Fülle des Gemütslebens, der erregten Phantasie, aus dunkler Angst und Ahnung heraus noch ausgestaltet werden. Der mana- und Zaubereigedanke bemächtigt sich solcher Erfahrungen.

Das ist das Wunder sozusagen in seiner plattesten Bedeutung der unerklärlichen Naturtatsache. Der religiöse Gehalt dabei ist in dem mit der Unerklärlichkeit, Unzugänglichkeit gegebenen „ganz anderen" zu finden. Das von der Bruchstückhaftigkeit unseres Bewußtseinsinhaltes aus nicht zu Erklärende steht auch für das ursprünglich Ganze. Die Bedeutung des Wunders als des Ausdruckes ursprünglicher Einheit und Ganzheit kündigt sich hier an. Das Unerklärbare ist die Ganzheit, die ja auch stets das „kausal" Unfaßbare, Unaussprechliche bleibt.

Glaubt man mit dem Fortschritte der Naturerkenntnis des Wunders ledig zu werden, so ist das eine trügerische Hoffnung. Trügerisch einmal, weil Grenzen unseres Naturerkennens stets bestehen bleiben werden, so gewiß wir endliche Wesen sind, und sie werden gerade der gereiften Einsicht nur um so fühlbarer werden, — der selbstgefällige naturwissenschaftlich-technische Dogmatismus tritt doch zum Glück nur periodisch auf, und eine solche Periode haben wir heute hinter uns. Trügerisch zum anderen, weil gerade der Fortschritt zum Ganzen und Totalen uns immer mehr in das eigentliche Wunder, in den Zusammenhang der Vorsehung hineinführt.

Die bloß unerklärliche „immanent" nicht zu erklärende Naturtatsache ist an sich so wenig Wunder, wie die metaphysische Welt der Dinge an sich schon die religiöse Überwelt ist. Was das Wunder macht, ist das „ganz andere", die Bedeutung ursprünglicher Ganzheit, die dieses Un-

erklärliche gegenüber der Bruchstückhaftigkeit unseres Lebens gewinnt, der Ganzheit, die wir suchen, weil sie uns innerlich in unserer Bewußtheit aufgegeben ist. Die geheime Sehnsucht danach ist das eigentliche Wunder in dem Ergriffensein von dem Unerklärlichen.

Sehr nahe kommt diesem Wunderbegriffe, der mit der Definition des Wunders als eines immanent nicht zu erklärenden Tatbestandes gegeben ist, der deistisch-supranaturalistische. Er ist ausführlicher zu besprechen, weil er weithin als die eigentliche Wundertheorie gilt und weil gegen ihn sich die Gegnerschaft gegen das Wunder überhaupt eigentlich richtet. Was über die schweren religiösen Mängel des Deismus und des deistischen Supranaturalismus gesagt worden ist, das gilt auch für diese Ausgestaltung des Wunderbegriffes. Sie ist die populär vorherrschende, weil sie dem naturalistischen Realismus, dem selbstverständlichen realistischen Erkenntnisbegriffe gemäß ist, die Anpassung des religiösen Erlebnisses an das Weltbild des Realismus bedeutet, dem es eigentlich widerstreitet. Dieser Wunderbegriff erscheint daher als ebenso wissenschaftlich verfehlt wie religiös unbefriedigend und unhaltbar.

Wunder ist eine immanent nicht zu erklärende Wirklichkeit. Die Frage ist nun: Ist dieser „Immanenz"-Standpunkt grundsätzlich anzuerkennen und nach seinen eigenen Voraussetzungen und Bedingungen nur zu ergänzen oder ist er vielmehr als in sich unhaltbar aufzuheben und zu ersetzen? Ist der Unterstellung der Wirklichkeit als absoluter Realität nur eine neue Realität, ein „transzendenter Faktor" als weitere Sonderursache, Gott und seine Wirkung, hinzuzufügen, oder ist die ganze Unterstellung aufzugeben und durch die Wirklichkeitsbegründung zu ersetzen, die mit dem Persönlichkeitserlebnisse der religiösen Erfahrung und dem Prinzipe des kritischen Idealismus gegeben ist. Das erste führt eben auf den deistisch-supranaturalistischen Wunderbegriff, das zweite auf den, den wir nach dem Sprachgebrauche bei dem Offenbarungsbegriffe den positiv-geschichtlichen nennen können und der folgerichtig als das Ergebnis des hier vorgetragenen Gedankenganges zu entwickeln ist.

Die deistisch-supranaturalistische Wundertheorie erklärt das Wunder für die Wirkung einer außerweltlichen Ursache, eines transzendenten Faktors, der zu den immanenten, die man als solche, als absolute Realitäten durchaus gelten läßt, hinzutritt. Den Inbegriff der immanenten Realität bezeichnet man als Naturgesetzlichkeit. Das Wunder wäre danach eine Durchbrechung dieser „Immanenz" durch das Eintreten einer transzendenten Ursache. Wunder sind Wirkungen Gottes als einer absoluten außerweltlichen Realität.

Um nun diese Durchbrechung dem realistischen kausalen Denken, das man ja völlig und bereitwillig als eine geheiligte Selbstverständlichkeit anerkennt, möglich erscheinen zu lassen, sagt man, es handle sich gar nicht eigentlich um eine Durchbrechung, sondern um eine Ergänzung der immanenten Ursächlichkeit durch eine besondere neue Art von Ursachen, ein Hinzutreten nur solcher außerweltlichen Ursächlichkeit zu der innerweltlichen, immanenten. Dadurch entstehen dann Wirkungen, die sich von dem allein durch immanente Ursachen Hervorgebrachten selbstverständlich unterscheiden. Solche von dem rein immanenten Verlaufe abweichenden, ja ihm widersprechenden Erscheinungen eben sind die Wunder. Sie machen, scheint es hiernach, dem kausalen Denken gar keine Schwierigkeiten, wenn man eben dieses beachtet, daß es sich um neue Ursachen handelt, die hinzukommen und naturgemäß die etwa ohne sie eintretenden Wirkungen abändern müssen, genau so wie eine ganz verschiedene, sogar widersprechende Wirkung eintritt, wenn ich einen Stein gegen Glas oder eine elastische Platte werfe, Zerbrechen oder Zurückschleudern. Das Wunder wäre danach durchaus eine Bestätigung des kausalen Denkens und des wissenschaftlichen Verfahrens, und es ist nicht einzusehen, wie dagegen grundsätzliche wissenschaftliche Bedenken entstehen sollten. Die formelle Denkbarkeit für die ganz vom Kausalprinzip beherrschte Wissenschaft scheint sichergestellt. Die Realität der außerweltlichen Ursachen ist durch die religiöse Erfahrung verbürgt. Die Annahme eines außerweltlichen Gottes, welche durch die religiöse Erfahrung gesichert ist, gibt die außerweltliche Ursache durchaus an die Hand. Nur der Atheismus oder Pantheismus, von denen der eine Gott überhaupt, der andere wenigstens seine Weltunterschiedenheit leugnet, müßten grundsätzlich die Möglichkeit und Wirklichkeit der Wunder bestreiten. Und die religiöse Überwelt wäre außerdem durch die metaphysische Welt der Dinge an sich gedeckt, Gott durch die absolute Substanz, das ens realissimum.

Sind Wunder so allgemein und grundsätzlich möglich, so besteht gar kein Bedenken, die Wundererzählungen, wenn sie nur nach formellen literarischen Kriterien glaubwürdig und haltbar sind, als Wirklichkeitsberichte anzunehmen. Es besteht gar kein Grund sie anzuzweifeln, wenn anders nicht in ihnen etwas behauptet wird, was geradezu dem Wesen Gottes und seinen notwendigen „Eigenschaften" widerspricht. Mag das Erzählte auch noch so sehr allem sonst Beobachteten und Gesetzmäßigen widersprechen, das kann uns nicht anfechten. Denn jene außerweltliche Ursache ist uns unergründlich, sie ist übervernünftig, supranatural, wir können nicht wissen, wie sie wirkt und was sie wirkt. Bei Gott ist kein Ding unmöglich. Wir müssen jede solche Erzählung, wenn wir nicht

geradezu innere Widersprüche und greifbare Unwahrhaftigkeiten dabei wahrnehmen, durchaus gelten lassen, zumal wenn wir sehen, daß von der Anerkennung wichtige religiöse Folgerungen abhängen und heilsnotwendige Bedürfnisse daran Halt und Erfüllung gewinnen.

Wir haben verschiedene Arten von Kausalität, eine materielle, eine geistige oder richtiger spirituelle und daneben nun noch eine dritte Art, die supranaturale, welche zu den beiden anderen ebenso hinzutritt wie die spirituelle erfahrungsmäßig nachweisbar, meint man, zu der materiellen. Diese drei Arten von Ursächlichkeit bilden dann erst ein gemeinsames Wirklichkeitsganzes von Ursachen und Tatsachen. Die besondere Wirkung Gottes durch supranaturale Kausalität ist durch den Weltzustand, die sündhafte Verderbnis des Menschen erfordert, um den göttlichen Weltplan durchzusetzen, die Sünde zu überwinden und das Heil zu begründen. Das Wunder ist die eigentliche Erlösungstat Gottes, ein Eingreifen zur Rettung der Welt und des Menschen.

So etwa ist der deistisch supranaturalistische Wunderbegriff wohl am günstigsten zu umschreiben. Was ist nach den entwickelten Voraussetzungen dazu zu sagen?

Der Grundfehler liegt in der Annahme, in dem Geltenlassen des Realismus und seines Immanenzstandpunktes. Man will ihn ja nur nach seinen eigenen Voraussetzungen, denen man sich unterwirft und die man teilt, „ergänzen". Das ist und bleibt eine grundsätzliche metaphysische Verfälschung der religiösen Erfahrung und der Eigenart der Religion.

Die Anerkennung des Realismus hat immer zur Folge, daß man auch in seinen Bankrott hineingezogen wird. Gegen den Supranaturalismus wird sich immer der „Rationalismus" im kirchengeschichtlichen Sinne der Aufklärung erheben, der intellektualistische Realismus mit seiner mechanischen Weltkonstruktion, für den Gott doch letztlich eine überflüssige Hypothese wird. Hat man die Voraussetzungen anerkannt, ist man wehrlos auch gegen diese Folgerungen. Der folgerichtige Realismus ist nun einmal atomistischer Materialismus. Der Friede mit der „Wissenschaft", wenn man den Realismus als die Wissenschaft ansieht, ist nur sehr scheinbar.

Gerade auch der Kausalbegriff, den man unterstellt und mit dem sich der deistische Supranaturalismus decken möchte, der substantialistische wird von der Naturwissenschaft abgelehnt und durch den aktualistischen ersetzt, und damit hat diese auch unzweifelhaft recht. D. h., Kausalität wird nicht mehr als Eigenschaft, als „Vermögen" eines absoluten Dinges genommen, sondern als notwendiger Zusammenhang, als gesetzmäßige

Verknüpfung. Das war die Substanzkritik des Realismus, von der wir gesprochen haben, das Problem Lockes und Humes. Das Ding als substantialistischer Träger wird ja beseitigt. Durch die Bereitwilligkeit, der bloß kausal denkenden Wissenschaft entgegenzukommen, wird nichts erreicht, weil in dieser ein ganz anderer Kausalbegriff Geltung hat und geläufig ist als der, mit dem der Supranaturalismus sein künstliches Gebäude stützen möchte.

Es ist auch nichts mit jenen drei Arten von Kausalität. Diese ganze Behauptung bleibt eine leere Fiktion, solange man nicht in bestimmter Weise den Unterschied und das Verhältnis dieser Arten angeben kann. Schon jene Unterscheidung einer materiellen und spirituellen Kausalität ist nach den früheren Darlegungen hinfällig. Natur und Geist sind Momente an aller Wirklichkeit, wie Unterschied und Einheit, Teil und Ganzes. Was man als materielle und geistige Kausalität unterscheiden möchte, ist in Wahrheit Notwendigkeit und Freiheit. Faßt man das Geistige als Freiheit, d. h. überhaupt erst als Geistiges gegenüber dem bloß Immateriellen und Spirituellen, dann hat man gerade echte Überweltlichkeit und durchgreifende Einheit in aller Masse und bedarf es keiner dritten Art mehr. Der Geist ist das wesentlich Übernatürliche und Überweltliche und darf nicht zu einer Art von naturhafter Substanz herabgemindert werden. Obendrein ist die Annahme der besonderen supranaturalen Kausalität derselbe Vorgang wie die Erklärung der einschläfernden Wirkung des Morphiums aus der vis dormitiva. Man begründet die supranaturale Kausalität auf die Behauptung der Wunder und die Wunder auf diese Wunderkausalität. Man kann zur Erklärung einer Wirklichkeit nicht ein Prinzip unterstellen, dessen Annahme eben nur auf diese Wirklichkeit selbst gegründet wird. Alle Erklärung muß einordnen, in einen umfassenden Zusammenhang, in den dieser Tatbestand durch seine Erklärung eben als Glied eintritt.

Der deistische Supranaturalismus führt um seiner realistischen Grundlage willen zum Naturalismus. Daraus ergeben sich die religiösen Bedenken gegen diesen Wunderbegriff. Gott wird hier zu einer natürlichen Substanz, zu einer bloß außerweltlichen Einzelursache, die kausal wie ein Ding dieser Welt wirkt, er erscheint als eine partikulare Substanz nur neben der Welt. Es ist derselbe Naturalismus wie etwa beim Pantheismus mit seiner Formel deus sive natura. Indem die drei Arten von Ursächlichkeiten und Dingen, die materielle, spirituelle, supranaturale, zu einem Ganzen von Welt und Wirklichkeit zusammengefaßt werden müssen, wird Gott nur ein Teil der Welt. So sinkt dieser Wunderbegriff auf die naturreligiöse Stufe zurück, auf der

das Göttliche nur eine partikulare Naturpotenz neben den Dingen der Welt ist, eine mächtigere zwar, mit höherem mana begabte, aber doch nur wie ein Teil dieser Welt. Gott, der überweltliche persönliche Geist, wird zurückgebildet in die naturreligiöse Potenz von bloß überlegener Macht und Kausalität, in die bloße Manawirkung, wenn man will, in die Zauberei. Das Wunder wird in diesem Sinne zum Mirakel, zu einer naturhaften Einzelwirkung in einer an sich gottverlassenen Welt. Das Wunder wird naturhaft sinnliche Einzelerscheinung, Sonderwirken Gottes ohne causae secundae, eben nach Art des Naturdinges selbst. Und das widerspricht dem Wesen Gottes als unbedingter Persönlichkeit, als überweltlichen Geistes. In vielen religionsgeschichtlichen Wundererzählungen, auch in biblischen, haben wir diese deistisch-supranaturalistische Wundervorstellung, die in die Naturreligion zurückgleitet, die das Heilige und seine Glaubenswirklichkeit nur in der Sprache der Naturreligion auszudrücken vermag. Es ist eine Materialisierung des Göttlichen, eine Materialisierung auch der Heilsgnade, der Heilswirkung Gottes, die dieser Wunderbegriff folgerichtig durchführt. Wer den deistisch-supranaturalistischen Wunderbegriff festhält, muß folgerichtig auch zu der mystisch-naturreligiösen Heilsauffassung kommen, wie sie etwa im Katholizismus zugrunde liegt und durchbricht.

Das Entscheidende ist die Zurückbildung des als Geist und Persönlichkeit offenbaren Gottes in die Natursubstanz. Sie ist erleichtert und herbeigeführt durch die metaphysisch-realistische Ausdeutung und Verfälschung des religiösen Erlebnisses. Es ist unüberwundener Realismus und Naturalismus, was auf den supranaturalistischen Wunderbegriff führt. Es sind Reste alten Heidentumes, die wir in jenen Wundererzählungen vor uns haben, von denen der supranaturalistische Wunderbegriff ausgeht. Es sind Überlebsel, Nachwirkungen auch in den Vorstellungen, mit denen das erregte fromme Gemüt der ersten Christen seine religiöse Erfahrung an der Persönlichkeit Jesu sich zu fassen bemüht, dichtend in dem Ergriffensein durch höhere Wahrheit, dieser Wahrheit dienend in dunkler menschlicher Schwäche und Stummheit, die sich doch darin ahnend des rechten Weges bewußt ist. Wie wenig zahlreich und verhältnismäßig bedeutungslos sind die biblischen Wundererzählungen gegenüber denen der religionsgeschichtlichen Umwelt des Christentumes und wie durchsichtig wird in ihnen das echte geistig-religiöse Leben, das dahinter steht! Wir dürfen aber diese Wundererzählungen nicht als allegorisierende Einkleidungen nehmen, sondern müssen das darin finden, daß wir nur „durch einen Spiegel in einem dunklen Wort" die ewige heilige Wahrheit zu fassen vermögen. Es ist echte große heilige

Dichtung in dem strengen Sinne von heilig und gemäß der tiefen religiösen Funktion der Kunst. Wir müssen uns endlich auch des realistischen Wahnes entschlagen, als ob Dichtung das Unwirkliche wäre, sie ist, wenn sie nur wahrhaft Dichtung ist, der Sinn der Wirklichkeit. Insofern kann, ebenso wie der Realismus für das endliche Bewußtsein sein relatives Recht behält, sich in diesen Wundererzählungen echt symbolisch religiöse Wahrheit aufschließen und bleiben sie die ehrwürdige Gestalt ursprünglicher religiöser Erfahrung.

Das religiös Wertvolle an dem supranaturalistischen Wunderbegriffe, das eigentlich Supranaturalistische daran zum Unterschiede vom Deistischen, das Supranaturalistische, das wir als unmittelbaren Übergang zum Theismus bezeichneten, ist das Spezifische bestimmter Ereignisse, die nicht gleichsam eingeebnet sind, in denen schöpferisch Neues eintritt. Daß man dieses schöpferisch Neue so nur erst als solche Art von Kausalität faßt, ist der hinfällige Schein daran, der bleibende Wert ist, daß in dieser, wenn auch fehlgehenden Weise versucht wird, ein schöpferisch Neues göttlicher Tat sicherzustellen und zu erfassen. Es wird wahrhaft erfaßt auf dem anderen Wege der Aufhebung und positiven Ersetzung, nicht der „Ergänzung" des realistischen Immanenzstandpunktes.

Dabei ist davon auszugehen, daß das eigentliche Wunder, das Wunder am Wunder der Geist, das persönliche Leben ist. Das ist die Voranstellung des sog. geistlichen oder inneren Wunders. „Geistlich" zum Unterschiede von „geistig" ist gerade dies eigentümlich „Übergreifende" am Geist und an der Persönlichkeit, das spezifisch Überweltliche, das freilich gerade das Einwohnen und Durchgreifen begründet. Das Geistliche ist diese „Evidenz", das Übergreifende am Geist, das das eigentliche Wunder ist. Geistlich bin ich, wenn ich des spezifisch Überweltlichen an dem persönlichen Leben inne bin. Dieses geistliche und innere Wunder ist das eigentliche Wunder.

Das Wunder ist keine bloße Naturtatsache, sondern es ist Ereignis, angeeignete Wirklichkeit, persönlich erfüllte, geistdurchdrungene, gotterfüllte Wirklichkeit und daher auch nur im persönlichen Leben, im Gewissen, im Glauben zu fassen, zu „erleben". Für den deistischen Supranaturalismus ist die Welt so seelenlos und geistlos, wie eben nur die mechanische Weltauffassung behauptet. Der echte Wunderglaube schaut sie begeistet und durchseelt, die Wertwirklichkeit Gottes in aller Welt, auch in aller Selbständigkeit der Masse und aller Verkettung der Notwendigkeit, eben im Sinne des Vorsehungsglaubens. Das Wunder ist die Zusammenfassung der Wirklichkeit zur Bewußtheit, zur Persönlichkeit, eben alles, woran sich Einheit und Ganzheit der Wirklichkeit er-

schließt und durchsetzt. Im persönlichen Leben haben wir das Wunder. Das Persönlichste und Tiefste am Wunder, das Zarteste und Köstlichste, das Echteste und Wahrste an ihm verdirbt der deistisch-supranaturalistische Wunderbegriff. Das Grundlegende am Wunder ist das geistliche, innere Wunder. Aber darum ist das Wunder nun nichts Unwirkliches, Unwahres, bloß Subjektives im Sinne eben des Unwahren. Hier kommt der kritische Erkenntnisbegriff voll zur Geltung, das unterscheidet diesen Gedankengang etwa von den Versuchen der sog. liberalen Theologie. Die Persönlichkeit ist die eigentliche Wirklichkeit, das Unbedingte. Sage ich, vom Wunder, es sei persönliches Erleben und nur in diesem zu fassen, so sage ich, es sei Wirklichkeit im höchsten Sinne. Das Wunder ist nicht eine bloß subjektive Deutung eines an sich neutralen Vorganges, sondern der Sinn und Grund der Wirklichkeit, der sich erschließt und zusammenfaßt, „offenbart". Wunder haben wir immer nur im persönlichen Erleben. Das Kreuz Christi ist dem Paulus die vollendete Offenbarung göttlichen Liebeswillens, für den rechtgläubigen Pharisäer das gewöhnliche Ende eines politischen Verbrechers. Alles Wunder ruht im persönlichen Erleben. Aber darum ist das Kreuz nicht etwa ein neutraler Vorgang, den der eine so, der andere so deuten mag, sondern das Erlebnis des Paulus am Kreuz ist das Wahre in ewiger Heiligkeit, die ewige Wirklichkeit selbst dieses Ereignisses. Aber nur in persönlicher Erweckung, in religiösem persönlichen Leben erschließt sich der Sinn dieser Wirklichkeit und Wahrheit. Nur wer persönliches Leben hat, wer glaubt und liebt, im strengen Sinne dieser Worte, der erfährt Wunder. Der erfährt sie aber auch tausendfältig, der andere geht blind durch sein Dasein.

Die Voranstellung, die Behauptung des grundlegenden Charakters des geistlichen Wunders schiebt das sog. Naturwunder gar nicht nur zur Seite, so wenig wie das geistliche Wunder eben nur ein Innersubjektives ist. Das geistliche Wunder begründet gerade in der umfassenden und durchdringenden Überweltlichkeit und, im echten Sinne, Immanenz des Geistes alle Natur und Wirklichkeit. Aber das Wunder ist kein handgreifliches Demonstrationsmittel für den Ungläubigen. Wer etwa seinen Glauben auf solche bruta facta begründen wollte, statt auf innere Überführung des Gewissens und persönliches Ergriffensein vom Unbedingten, der beginge eine lästerliche Verfälschung des Eigensten und Wahrsten an der Religion, des Heiligen selbst. Es braucht auch nur daran erinnert zu werden, wie die Bibel selbst überall vor dieser Art von Wunderglauben, vor Mirakelglauben warnt. Luther in seiner tiefen Art hat Ähnliches auch immer wieder bezeugt. Er spricht von den Wunder-

erzählungen, sie seien wie Äpfel und Nüsse, die man Kindern hinwirft, die äußeren Wunder, die bloßen Naturwunder, eben die Mirakel seien kindische Dinge, deren Heiden und Ungläubige bedürfen. Das Wunder ist nicht nur eine bloße Naturtatsache, auch das „Naturwunder" nicht, sondern Ereignis in Innerlichkeit und persönlichem Leben zusammengefaßt, geisterfüllte, gottbegründete Wirklichkeit. Darum ist das geistliche innere Wunder des Glaubens, der Gottesgemeinschaft, der Begründung des persönlichen Lebens in Gott das grundlegende und erschließt es gerade auch den Gesamtbestand des Wunderbaren.

So erfassen wir vom geistlichen oder inneren Wunder die spezifischen Ereignisse, in denen wir das Symbol der Vorsehung gewinnen, auch das Wunder, das man sonst wohl als das Naturwunder bezeichnet. *Wunder ist immer ursprüngliche Einheit und Ganzheit an aller Wirklichkeit.*

Das sind die sog. *gegenwärtigen Wunder.* Das sind Ereignisse, Wirklichkeiten, in denen die Begründung aller Notwendigkeit in der Freiheit, eben Einheit und Ganzheit, Zusammenfassung im Unbedingten an der Wirklichkeit erlebt wird. Es ist das Dienstbarwerden aller Natur und aller Notwendigkeit für die Zwecke des Geistes, für das Wertleben, für die Gottesgemeinschaft. Es ist das Zusammenstimmen von Kausalreihen, die selbst gesetzlich nicht miteinander verknüpft sind, das Zusammenstimmen zu irgendeinem werterfüllten, wertbetonten Ergebnisse, in dem sich das persönliche Leben gestaltet. Es ist die Anlage alles Daseins auf Wertverwirklichung. Es sind die Ereignisse, bei denen der Realist von Zufall redet, die wir schon als solche berührt haben. Ich gehe an einem Hause entlang, es fällt ein Stein herunter haarscharf an meinem Kopfe vorbei. Ich bin in großer Gefahr, im letzten Augenblicke kommt die Rettung. Dergleichen ist ja im Kriege tausendfältig erfahren worden. Immer, wo es sich um Kausalreihen handelt, für deren Zusammentreffen in jeder für sich kein Grund liegt, da haben wir gegenwärtige Wunder, das Ganze der Wirklichkeit, in dem alles Besondere und seine Notwendigkeit zusammengeht und sich begründet. Das sind die täglichen Wunder, die uns auf Schritt und Tritt umgeben. Die Geschichte ist voll von solchen Wundern. Kaum eine große Schlacht der Weltgeschichte ohne solch einen entscheidenden „Zufall". Solche „Zufälle", solche gegenwärtigen Wunder entscheiden über die Geschicke der Völker und über den Gang der Geschichte. In der Erfahrung solcher täglichen Wunder, verbunden mit der Scheu vor dem Geheimnis, vor dem dunklen Geschick und Verhängnis, entstehen aus naturreligiösen Vorstellungen eine Fülle von religionsgeschichtlichen

Wundererzählungen. Das Volk, das auf seine Geschichte zurückblickt, mit leidenschaftlich erregtem Gemüte noch im Kampfe stehend, sieht solche Führung und erfaßt sie in den Symbolen, in denen es überhaupt Wirklichkeit erlebt. Der Mensch ganz im brennenden Ringen des Herzens, in allem Werterleben spürt die gnädige Fügung und das schwere dunkle Schicksal. Wieder gilt, was über die Vorsehung gesagt wurde, wir können Gottes Wegen nicht nachgehen, unergründlich sind uns diese Zusammenhänge, wir können uns nur beugen und sie im Gewissen deuten, nicht in gewaltsamer Willkür des „Subjektivismus", sondern mit dem Innesein der positiven Aufgabe, die damit gestellt ist. Die Wirklichkeit ist dieser gegenwärtigen Wunder voll. Das sind Gottes Taten mit uns.

Diese gegenwärtigen Wunder finden wir auch in allem, was schon bei dem allgemeinen Wunderbegriff berührt wurde, eben in aller unbedingt-synthetischen Ganzheit an der Wirklichkeit. Wir haben Wunder, wo immer eine Vielheit von Teilen aus sich selbst zu einem Ganzen verbunden ist. Wie alles zum Ganzen wirkt und webt, das ist das Wunder, das gegenwärtige Wunder. So ist es ein Wunder, wenn sich ein Volk zu großer einmütiger Tat erhebt, in der nur das Ganze, das Unbedingte lebt. So haben wir in jedem großen Kunstwerk ein Wunder, in jeder echten und erfüllten Werthervorbringung überhaupt. So reden wir, wie schon berührt, von den Wundern der Sternenwelt, der Gravitation, so reden wir von den Wundern des Mikroskopes, das uns zeigt oder auch nur ahnen läßt, wie eine unübersehbare Vielheit zum Ganzen zusammenhält und dieses Ganze sich schon im Kleinsten gestaltet. So haben wir Wunder in allem Organischen und seiner unermeßlichen Verwickeltheit und Vielgestaltigkeit, in aller lebendigen Individualität. Das alles gehört zu diesen gegenwärtigen Wundern.

Hinzukommt all das Wunderbare auf der Grenze von Leib und Seele. Hier, wo der Geist gleichsam in der Masse durchbricht, ist die eigentliche Stätte des Wunders. Es gibt hier überall viel mehr Zusammenhänge und Wirklichkeiten, als der realistische Schulverstand sich träumen läßt. Das Grenzgebiet von Leib und Seele ist eine unerschöpfliche Quelle von Wundererfahrung und Wundererzählung. Alle ekstatischen, orgiastischen, enthusiastischen Erscheinungen, all jene Naturgebundenheit des Geistes in Schlaf, Traum, Hypnose, im Untergrund, in der Materiatur des Bewußtseins gehören hierher, das Hellsehen, die Vision, die Heilungen aus der Kraft des inneren Lebens heraus. Der feinsinnige Arzt, der nicht mit plumpen materialistischen Händen die zarten Zusammenhänge zerreißt, kann da Seltsamstes erzählen. Alles,

was am Okkultismus echte Wirklichkeit ist, gehört hierher. Überall haben wir das dumpfe Ahnen und Weben, das Durchgreifen und Durchbrechen des Geistes, der unbedingten Einheit in der Natur und in der Masse. Solche Erscheinungen mögen in der Religion zurücktreten, die sich ethisch läutert, zum wahrhaft Unbedingten des persönlichen Lebens klärt, aber sie sind sehr stark in der Naturreligion. In der Naturgebundenheit des Geistes, der sich aus der Materie losringt, in leidenschaftlicher Anspannung werden solche Erscheinungen mächtig werden, auch in Krankheitserscheinungen, da, wo das geordnete psychophysische Gebilde erschüttert ist und in der Heftigkeit der inneren Strebung und Umgestaltung die Gliederung des Ganzen und seines Wirkungszusammenhanges zerschmilzt. In all dem haben wir ursprüngliche Ganzheit, die sich durchringt. Die Naturgebundenheit ist das Dämonische im Sinne des δαιμόνιον, das Geniushafte im Sinne des Schöpferischen, genius von gigno. Diese Naturgebundenheit ist zugleich starkes Einwohnen des Geistes und darin auch unmittelbare Naturbeherrschung. Von diesen Erscheinungen müssen wir mit aller Vorsicht sprechen, mit einer Strenge und einem Ernst, der ebenso weit entfernt ist von bequemer Leichtgläubigkeit wie von aufklärerischer realistischer Plattheit. Das Dämonisch-Geniushafte ist so wirklich, wie der Geist, die unbedingte Persönlichkeit in aller Wirklichkeit von innen durchgreift. Im ältesten Christentume waren solche Erscheinungen stark lebendig. Es ist durchaus möglich, ja wohl sicher bezeugt, daß andere Zeiten und Seelenzustände noch ganz andere Fähigkeiten hatten, als den Menschen von heute zugänglich sind. Überall hier haben wir Wunder. Aber es gilt auch das Wort: Liebe ist mehr denn Wundergabe. Luther in seiner vollendeten Verinnerlichung und Ethisierung des religiösen Erlebnisses und der Heilserfahrung hat kaum dergleichen erfahren. In all der Qual und dem Ringen, der Mühe und der dunklen ergriffenen Seligkeit der Naturreligion hat dieses seine Stätte. In dem allen haben wir echtes Wunder.

Der eigentliche Zusammenhang von geistlichem und Naturwunder und damit das letzte, was über das Wunder zu sagen ist, erschließt sich im Gebetswunder und in den heilsgeschichtlichen Wundern.

Wieder ist auch am Gebetswunder das innere, geistliche Wunder das eigentliche Wunder. Es ist schon Wunder, daß ich beten kann, daß mich Gott hört, gar nicht erst, daß er mich erhört. Es ist das Wunder der Gottesgemeinschaft, der Begründung des persönlichen Lebens in Gott, das sich im Gebete vollzieht. Das Gebet ist das Ringen um die

Wirklichkeit Gottes in aller Welt, auch und gerade in meinem Selbst. Es ist die Einfügung in den Liebeswillen, in die unbedingte Einheit Gottes, von dem und in der ich dann getragen und gehalten bin. Im Gebete haben wir die Wirklichkeit Gottes in uns. Fragt man nun, ob auf Grund des Gebetes etwas geschieht, was ohne das Gebet nicht geschehen wäre, so ist zunächst zu sagen, ohne Gebet, d. h. ohne angeeignete Wirklichkeit Gottes in mir wie in aller Welt. Die Frage stellen heißt sie bejahen, denn allerdings ohne Gottes Wirklichkeit in der Welt würde die Welt ganz anders sein, wenn sie überhaupt sein könnte. Aber das ist nur der eine Sinn, die Frage geht weiter. Muß nicht alles so kommen, wie die sich abrollende Notwendigkeit es mit sich führt? Können wir Gott gleichsam in den Arm fallen, können wir auf ihn einwirken wollen? Ist Beten nicht vielmehr nur Kontemplation, Versenkung in die Notwendigkeit und Beruhigung, Kraftgewinnung in solcher Betrachtung, Ergebung in die Notwendigkeit und darin Festigung in sich selber, eine Art des Sich-Abfindens mit dem Notwendigen, ein das Herz-zur-Ruhe-bringen in allem Schicksale. Gewiß, in allem Gebete findet diese Ergebung statt: „Nicht wie ich will, sondern wie Du willst.“ Aber tut Gott etwas, was er ohne das Gebet nicht getan hätte? Das ist wieder das Problem der Unveränderlichkeit Gottes. Gott verhält sich anders zu dem ihm im Gebete aufgeschlossenen, an seinen Willen sich hingebenden Menschen als zu dem ihm abgewandten und in sich verhärteten, gerade weil er konkrete umfassende Einheit ist und jede Besonderung, jede Veränderung übergreifend in sich schließt. Und diese Einheit ist schöpferische Synthese, schöpferisch im Sinne der Liebe. Das heißt, Gott bringt aus der Einheit und um der Einheit willen, auf Grund und zum Mittel der Gottesgemeinschaft Neues hervor. Das Neue ist immer ein anderes, das in der Einheit begründet ist. Etwas ist neu, heißt, es ist ein aus der Einheit und um der Einheit willen hervorgebrachtes Besonderes; es ist ein anderes, das gerade der übergreifenden Einheit und ihrer Durchsetzung dient. So bringt Gott Neues hervor. Alle Gebetserhörung ist solch eine Erneuerung aus Gottes Tat, schöpferische Synthese, auf Grund der Hingabe an Gott, darum auch erst Erneuerung am Betenden selbst. Gott ist nicht unveränderlich im Sinne der absolut beharrenden Substanz, sondern im Sinne der unbedingten Einheit, die alle mögliche Veränderung begründet und in sich schließt. Diese in aller Veränderung durchgreifende und sie erst ermöglichende Einheit ist der Vorgang der Erneuerung.

Das greift nun aufs tiefste in die Wirklichkeitsauffassung überhaupt ein. Es ist die allgemeine Frage: Ist jedes Ereignis ausschließ-

lich durch die Summe der Bedingungen, der Faktoren festgelegt oder gehört zu aller Wirkung schöpferische Synthese, die mehr als die bloße Summe, die ein Ganzes ist und wirkt und darin Neues setzt. Neues geht aus solcher schöpferischen Synthese hervor, in der sich das Gegebene, das „Alte" zusammenfaßt. Der Naturlauf ist nicht durch den bisherigen Bestand schon festgelegt. Es kommt in aller Wirkung etwas hinzu durch die Zusammenfassung der Bedingungen in ursprünglicher Ganzheit. In jeder Wirkung ist etwas Neues. Sonst würde überhaupt nichts geschehen. Das Geheimnis des Werdens und der Veränderung muß uns hier aufgehen. Es ist schon früher hervorgehoben worden, daß mit der bloßen Konstanz, der bloßen Erhaltung von Masse und Energie die Wirklichkeit eigentlich unerklärlich wird, daß man damit, mit jeder Erklärung aus absoluter Realität eigentlich in den alten eleatischen Schwierigkeiten stecken bleibt. Was man erklären will, wird vielmehr zum bloßen Scheine. Veränderung und Geschehen kann so überhaupt nicht erklärt werden. Das kann nur begriffen werden als Schöpfung, als freie Tat, als schöpferische Synthese. So geschieht immer ein Neues oder es geschieht überhaupt nichts. In aller Notwendigkeit ist Freiheit und in aller Freiheit Notwendigkeit. Alle Notwendigkeit ist in der Freiheit begründet. Es ist mit Gottes schöpferischer Synthese wie mit der menschlichen Freiheit, die eigentlich erst aus ihr folgt und in ihr begründet ist. Es ist wieder das Problem von Determinismus und Indeterminismus und von dem Dritten, Eigentlichen, das mehr als beide und über ihren Gegensatz hinaus ist. Der Determinismus auf Gott angewandt ist der Pantheismus der bloßen Notwendigkeit, der Indeterminismus auf Gott angewandt ist der Deismus mit seiner bloßen Einzelursache. Gott ist nicht deterministisch-pantheistisch mit der bloßen Weltgesetzmäßigkeit zu vereinerleien, noch im deistischen Sinne nur eine diesen Zusammenhang durchbrechende oder „ergänzende" Einzelursache, sondern theistisch die schöpferische freie Willenstat als Ordnung der Gottesgemeinschaft, der alle Notwendigkeit dient und für die sie Mittel ist.

Was die schlichte Frömmigkeit im Gebete selbstverständlich annimmt und erfährt, das ist eine Bedingung und Voraussetzung alles Wirklichkeitsverständnisses. Es ist freie überweltliche Immanenz Gottes. Das Wunder ist dieses „Neue", diese Erneuerung durch „Entschließen" Gottes in schöpferischer Synthese, und gerade darin besteht Gottes Unveränderlichkeit als Treue, als übergreifende Einheit der freien Liebestat.

Das innere geistliche Wunder schließt das Naturwunder in aller

Wirklichkeit ein und auf. Zieht man von dem deistisch-supranaturalistischen Wunderbegriffe die realistische Verbildung ab, die das Wunder als indeterministische Wirkung ohne causae secundae in das Mirakel herabmindert, so erscheint er nun in seiner tieferen religiösen Absicht gerechtfertigt in dieser Erneuerung, in diesem Eintreten eines Neuen aus göttlicher Tat, eben als die überweltliche Freiheit Gottes, die nun aber gerade seine Immanenz begründet und sich in ihr vermittelt. Im Wunder haben wir diese „Evidenz" göttlicher schöpferischer Freiheit, nicht eine fremdartige Einzeltatsache, sondern die charakteristische Wirklichkeitsbegründung überhaupt.

Der Sinn aber dieser Wirklichkeitsbegründung als Schöpfung in freier Tat der Liebe erweist sich in den heilsgeschichtlichen Wundern, den Offenbarungswundern. Alle Offenbarung geht, so wurde ausgeführt, durch seelische Vermittlung hindurch, ist persönlicher Art, vollzieht sich durch die großen prophetischen Persönlichkeiten. Durch sie spricht Gott, in ihnen erschließt sich sein Leben und seine Gegenwart. Sie sind die eigentlichen heilsgeschichtlichen Wunder. Die Offenbarungs- und Heilstaten Gottes sind die Erweckung, Gestaltung und Führung der prophetischen Persönlichkeiten, welche religiöses Leben in der Menschheit aus dem Göttlichen, dem unbedingt Persönlichen in ihnen begründen und die Menschen aus der Lebensnot, dem Wertwiderstreit und der Sünde zur Überwindung, zur Buße, zum Heilsglauben führen. Nach dem dargelegten Begriff der Sünde ist leicht ersichtlich, wie das Wunder in jedem Sinne die Aufhebung, die Überwindung der Sünde ist. Die Gnade, der Liebeswille Gottes dargeboten in der Offenbarung der großen religiösen Persönlichkeiten ist das heilsgeschichtliche Wunder, das Glauben und religiöses Leben weckt und darin in der Aneignung der Gnade durch die Buße die Sünde aufhebt. Darin bekundet sich der Grund und Sinn der Schöpfung, der Welt und aller Wirklichkeit, Materiale, Erfüllung der Gottesgemeinschaft zu sein. Das dem Glauben offenbare Geheimnis der prophetischen Persönlichkeiten ist die höchste Gestalt des Wunders. Das heilsgeschichtliche Wunder schlechthin ist die Persönlichkeit Jesu und sein Selbstzeugnis von seiner Einheit mit Gott, von seinem Ursprunge aus Gott, von der Gottesgemeinschaft, die in seiner Persönlichkeit und durch sie wirklich ist. Und der Weg zur Christologie hin geht nach diesem Gedankengange von der Einsicht aus, daß Einheit im Unterschiede, Ganzes am Teil nur deswegen möglich ist, weil die Einheit in sich synthetisch, konkret, sich differenzierend, schöpferisch, Liebe ist. Die Persönlichkeit Jesu kann nur erlebt und verstanden werden, indem man sie so als in Gott begründet mit Gott

zusammennimmt, sie in Gott als unbedingt-synthetischer Einheit vorausgesetzt erfährt. „Gott in Christo" ist danach nur möglich, weil Christus in Gott. Das wäre hiernach der Weg zur Christologie. Jesus ist das in Gott als unbedingt-synthetischer Persönlichkeit begründete Symbol in ganz strengem Sinne des Wortes, das Gottesgemeinschaft der Teile ermöglicht und gewährt. Aber in das historisch-systematische Verständnis der Christologie kann in diesem Zusammenhange so wenig eingetreten werden wie in das des heilsgeschichtlichen Wunders, das sich aus diesem Grundwunder der Persönlichkeit Jesu ergibt, der Auferstehung. Ihr schlichter Sinn ist der, daß der Gekreuzigte lebt in jener unmittelbaren Verbindung mit Gott, in der seine Persönlichkeit ihren Ursprung hat. Und wieder ist es nicht die Tatsache des leeren Grabes, die als handgreifliches Demonstrationsmittel gleichsam wirkt, sondern die Gewissensüberführung an der Persönlichkeit Jesu selbst, worin sich das Auferstehungswunder bekundet, wie ja auch von Erscheinungen des Auferstandenen nur für die Gläubigen berichtet wird.

Im Gebets- und im heilsgeschichtlichen Wunder faßt sich die Schöpfungs- und Vorsehungsidee zusammen, indem so alle Wirklichkeit als Mittel und Erfüllung der Gottesgemeinschaft begründet wird. Die Wirklichkeit als freie Tat göttlicher Liebe ist das Wunder und darin schließt sich das religiöse Weltverständnis ab.

C. Die religiöse Idee des Menschen.

Die religiöse Idee des Menschen ist *die des zur Gottesgemeinschaft bestimmten endlichen Wesens.* In diese Idee muß alles hereingenommen werden, was in dem Grundprobleme der Religion aufgezeigt wurde. Religion ist die spezifisch menschliche und darum auch allgemein menschliche Angelegenheit. All die Zwiespältigkeit, die darin aufgezeigt wurde, ist damit gegeben. Der Mensch *ist* diese Zwiespältigkeit: Unwert und Wert zugleich, bloß natürliches Dasein und persönliches Leben, Weltgebundenheit, Weltverflochtenheit und ewige überweltliche Bestimmung. Alles mit dem Wertwiderstreite Gesetzte gehört hierher, aber auch die eingeborene innere Unbedingtheit des Wertstrebens und der persönlichen Anlage. Das bestimmt die religiöse Idee des Menschen. Der Mensch ist ursprünglich in Gemeinschaft mit Gott als Ich, als Anlage zur Persön-

lichkeit, er kommt zur Abwendung von Gott in der Sünde, in der Verabsolutierung des Endlichen, und er gewinnt durch die Sünde, durch den Wertwiderstreit, der sich zur Sünde vertieft, hindurch in der Buße, in der Aneignung der göttlichen Gnade aus Glauben das Heil, ein ewiges Leben in Gott, in der Gottesgemeinschaft des Gewissens, eine Überwindung des Wertwiderstreites und eine Fülle und Unbedingtheit des Wertlebens in seinem Grunde. Ursprüngliches Wertstreben, Wertwiderstreit aller Art, Überwindung des Wertwiderstreites, Heil und unbedingter Wert, dieses alles, was als Grundproblem der Religion aufgezeigt wurde, bestimmt die religiöse Idee des Menschen.

a) „Gottesverwandtschaft" und „Urstand".

Der Mensch ist gottverwandt, d. h. zur Gottesgemeinschaft bestimmt, sofern er Ich, Persönlichkeit ist. Die Persönlichkeit, das Gewissen ist sein göttliches Teil.

Der Gedanke der Gottesverwandtschaft des Menschen ist ein Gemeingut aller Religion, der Sinn aller Religion. Auf der ersten Stufe der Naturreligion und noch nachwirkend auf der zweiten der Nationalitätsreligion wird diese Gottesverwandtschaft wohl als eigentliche, als Abstammung, die ja immer Einheit des Wesens bedeutet, genommen, als Abstammung des Volkes von seinem Gott. In der Nationalitätsreligion sind es nur mehr vorzugsweise einzelne Stämme und Familien. Doch wird auch hier noch immer irgendwie im Ganzen an eine Art von Abstammung gedacht, der „Vater der Götter und Menschen". In der mystischen Naturreligion tritt jener Zusammenhang von Überwelt und Seele tat tvam asi an die Stelle, der mystische Seelenbegriff oder auch die Einerleiheit von Weltstoff und Individualseele. Die Seele wird der göttliche überweltliche Fremdling in der materiellen Welt. In der ethischen Gesetzesreligion wird zuerst die tiefe, eine absolute Kluft zwischen Gott und Mensch aufgerichtet, zumal im Erlebnis der Sünde. Doch herrscht hier auch schon die theistische Schöpfungsidee und darin wird auch hier wieder die Gottesverwandtschaft in der Anschauung vermittelt: Er schuf nach seinem Bilde. Die Gottesverwandtschaft wird hier Gottesebenbildlichkeit.

Oft wird die menschliche Vernunft als Organ des Göttlichen im Menschen angenommen, dann aber auch wieder ganz im Gegenteil dazu als etwas bloß Natürliches, ja sogar Sündhaftes erklärt. Im ersten Sinne ist damit die persönliche Erlebniseinheit, die Apperzeption gemeint. In dieser haben wir in der Tat das göttliche Teil. Im zweiten Sinne wird Vernunft als Verstand genommen, als die realistische

Auffassungsart, die auf lauter letzte absolute Dinge führt, als Prinzip des absoluten isolierten Unterschiedes, und in diesem Sinne mit Recht als etwas Ungöttliches, ja Widergöttliches. Es ist wie mit dem wahren Rationalismus und dem Intellektualismus.

Die Anschauung von der ursprünglichen, d. h. wesenhaften inneren Verwandtschaft und Gemeinschaft von Gott und Mensch führt nun vermöge der hervorgehobenen Zweideutigkeit im Terminus Ursprung auf die Setzung eines Anfangszustandes, so wie auch in „Prinzip" das Doppelte liegt, Anfang und wesenhafte innere Bestimmung. Die religiöse Idee des Menschen gilt als sein Urzustand, von dem er abgefallen ist. Daraus ergibt sich die biblische und christlich kirchliche Lehre vom Urstand des ersten Menschen. Der erste Mensch bedeutet soviel wie der Mensch als solcher, der Mensch in seinem Sinne, seiner Idee, seiner ursprünglichen Bestimmung. Die Lehre vom Urstand besagt also die innere Anlage auf die Gottesgemeinschaft, die im Icherlebnisse des Menschen, in der Apperzeption, im Gewissen liegt. Man muß die biblische Erzählung nicht als Aussage über einen tatsächlichen Zustand nehmen, die man als solche anzunehmen oder zu verwerfen hat, sondern als Ausdruck religiöser Erkenntnis über die innere Anlage des Menschen. Gottesverwandtschaft und Urstand des Menschen ist sein Icherlebnis, seine Anlage zur Persönlichkeit, zum Unbedingten, das, was ihn zum Menschen macht, das Prinzip, die Idee des Menschen.

Dieser Idee des Menschen widerstreitet sein Dasein, sein Zustand, der Zustand der Sündhaftigkeit und Gottentfremdung. Worin besteht dieser und wie ergibt er sich?

b) Sünde.

1. Der Begriff der Sünde ist in erkenntniskritischer Begründung schon aus dem Zwiespalt von Sollen und Sein abgeleitet. Sünde ist die Verselbständigung des Endlichen, für die gerade in unbedingt-synthetischer Ichheit der Grund liegt, die aber in der Sünde behauptet wird, indem dieser Grund geleugnet wird. Sünde ist die Verselbständigung des Endlichen, zu der es gerade nach dem Prinzip der unbedingt-synthetischen Einheit der Persönlichkeit die Möglichkeit hat, die aber in der Sünde bei Leugnung dieses Grundes zur Verabsolutierung wird. Der Grund der Möglichkeit der Verselbständigung ist die Freiheit, die synthetische Einheit, welche Einheit im Unterschiede ermöglicht. Freiheit ist daher zur Möglichkeit der Sünde vorauszusetzen. Nur wer Ich und frei ist, kann sündigen. Nur wer Ich ist, kann sich in seiner Endlichkeit

auf sich selber stellen. Das ist von vornherein in dem dargelegten Begriffsansatze der Sünde gegeben.

Das Wesen der Sünde ist am einfachsten und vollendetsten in dem Worte des Paulus ausgedrückt: „Was aber nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde.“ Sünde ist Unglaube. Alles, was nicht aus Glauben geschieht, ist Sünde. Ich kann das Vortrefflichste tun, so werkgerecht wie nur möglich sein, tue ich es ohne Glauben, nicht aus Glauben, nicht aus dem Erlebnisse unbedingt totaler Einheit der Persönlichkeit im Gewissen, in wirklichem Ergriffensein und Hingabe des Selbst, so bleibe ich sündhaft. Mag meine Handlung noch so sehr der Norm entsprechen, so sündige ich um so mehr, als ich nun gar noch das Wertvolle zu selbstischer Nichtigkeit mißbrauche. Darin, im Gegenteile des Glaubens haben wir das Wesen der Sünde. Sünde ist die Verselbständigung des Endlichen, das Steckenbleiben im bloßen isolierten Unterschiede, in der bloßen Besonderheit. Das Aufsichstehenwollen, die negierende Vereinzelung, eben Verabsolutierung im Sinne der abstrakt identischen Loslösung. Sünde ist Selbstsucht. Sünde ist darin das Widerstreben gegen Gott als die unbedingt-synthetische Einheit der Persönlichkeit, die Willensrichtung gegen Gott, das Sich-Entgegensetzen gegen Gott. Das ist zuhöchst Unglaube.

Aus diesem Letzteren ergibt sich die religionsgeschichtliche Entwicklung und Vertiefung des Sündenbegriffes. Sünde ist ganz allgemein das Widerstreben gegen den Willen der Gottheit, gegen ihren kundgetanen Befehl oder die ihr geschuldete Verehrung und Hingabe. In diesem weitesten Sinne reicht sie daher vom bloßen kultischen Verstoße der Naturreligion bis in die Tiefe der ethischen Verfehlung, des Wertwiderstreites, der gottlosen Gesinnung, bis zu der eigentlichen Sünde, dem Mangel an Glauben, dem Unglauben. Der Begriff von Sünde in diesem Sinne verschiebt sich und vertieft sich ebenso wie das Gotteserlebnis selbst, zu dem sie den Gegensatz, das Widerstreben darstellt, bis zu dem Punkte in der mystischen Naturreligion und ethischen Gesetzesreligion, der Transzendenzreligion überhaupt, an dem wir das eigentliche Sündenbewußtsein, die Vertiefung zur eigentlichen Sünde haben auftreten sehen, eben als jene Verabsolutierung und Sonderung überhaupt. Je mehr sich das Gotteserlebnis im Fortschritte der Offenbarung erfüllt und ethisiert, desto tiefer und schwerer wird das Problem der Sünde.

Ihr eigentliches Problem aber liegt in dem, was schon bezeichnet wurde, in dem positiven Rechte der Sünde. Die Selbständigkeit des Endlichen, welche die Sünde will, ist gerade durch Gottes Liebe

möglich und gefordert, es wird eben in der Sünde etwas behauptet, das durchaus zu Recht besteht, nur eben indem der Grund geleugnet wird, aus dem es zu Recht besteht, und dadurch wird es in sich verkehrt. Nicht also schon die Selbständigkeit als solche ist Sünde, nicht das Dasein als solches schon. Wo Gott wie in der mystischen Naturreligion als abstrakte Identität des Absoluten und des Jenseits genommen wird, ist schon das Dasein selbst Sünde, schon die selbständige Besonderheit überhaupt, dies, daß ich überhaupt bin, oder, was dasselbe besagt, die Materie, der selbständige Unterschied als Masse, der materielle Leib als solcher ist das Sündhafte. Nicht in ihm schon liegt die Sünde. Die Materie ist nicht ein Abfall von Gott, sondern eine Schöpfung Gottes zur Gemeinschaft der mannigfaltigen Persönlichkeiten. Nicht das Dasein als solches ist Sünde, sondern das Dasein ohne Gott, das Dasein, das sich nicht in Gott begründet weiß und sich nicht immer aufs neue in Gott begründet, die selbständige Besonderheit also, die nicht durch die synthetische Einheit der unbedingten Persönlichkeit, nicht durch göttlichen Liebeswillen und seinen Zweck der Gottesgemeinschaft bestimmt ist. Sünde ist also noch nicht der Unwert, die Unvollkommenheit überhaupt, sondern die Verabsolutierung des Unwertes, die Behauptung der Unvollkommenheit in sich in der Verkennung dessen, daß aller Unwert, alle selbständige Besonderheit gerade zur Erfüllung der konkreten Einheit oder Gottesgemeinschaft bestimmt ist.

Sünde, d. h. Verselbständigung des Endlichen und Besonderen, die als Sünde zur Verabsolutierung wird, ist nur durch Freiheit möglich, die in der unbedingt-synthetischen Einheit des göttlichen Liebeswillen begründet ist. Der Zusammenhang von Freiheit und Sünde ist in dem sprachlichen Doppelsinn von Fürsichsein angedeutet. Fürsichsein kann die Bewußtheit, das Selbstbewußtsein bedeuten, in der und in dem alle Freiheit als Gewissen besteht, kann aber auch das selbständige Fürsichbestehen, das Absondern, das in der Sünde liegt, besagen. In der Tat gehört zu der Zusammenfassung und Zusammenschließung in der Bewußtheit auch immer ein Abgrenzen. Das, was so zusammengefaßt wird, wird darin aus seiner Umgebung herausgehoben, — das „vorstellende" Verhalten, — es ist so zugleich auch Fürsichsein im anderen Sinne. Unterschied, Besonderheit in der Einheit ist ja immer Grenze. Das endliche Bewußtsein, die Bewußtheit am Teile ist immer ein solches Abgrenzen, aber gerade darin Einheitsbeziehung an diesem Teile zum Ganzen. Das Fürsichsein im Sinne des Fürsichbestehens der Sünde ist gerade ein Moment im Fürsichsein als Bewußtheit. Darin, daß sich das Besondere absondern kann, zeigt sich gerade die innere unbedingt-

synthetische Einheitsbeziehung zur Bewußtheit. So hängen Freiheit und Sünde zusammen, so macht Freiheit erst Sünde möglich, dieses Sich-auf-sich-selber-Stellen. Und dieses tritt ein, wenn eben die Selbständigkeit nicht auf ihren begründenden Zusammenhang zurückgeführt wird. Freiheit als Fürsichsein im Sinne von Bewußtheit ist so die Voraussetzung für die Möglichkeit der Sünde als Fürsichsein in jenem anderen Sinne. Die sprachliche Doppelbedeutung hat ihren tiefen Grund.

Der Zustand der Sünde, der isolierten Besonderheit ist dann der Zustand der Unfreiheit. Weil aber der Grund der Möglichkeit der Sünde in ihr fortbesteht, ist dieser Zustand ein innerer Widerstreit, ist die Sünde auch immer Sünden b e w u ß t s e i n, „böses Gewissen". Es ist ein Widerstreit der persönlich-unbedingten Einheit gegen die bloße Verabsolutierung, welche die Sünde daraus macht. In dieser inneren Zerrissenheit bei aller Sündhaftigkeit zeigt sich noch der Ursprung der Sünde in der Freiheit. Das gibt dann den Ansatz zur Buße, zur inneren Umkehr, zur Sinnesänderung, zu der μετάνοια, indem sich gerade dadurch der wahre Grund der Möglichkeit der Sünde aufdrängt und damit sich die Aufhebung der Sünde anbahnt.

Noch ist S ü n d e und S c h u l d abzugrenzen. Das Verhältnis ist schwierig, weil bei Schuld eine Zweideutigkeit stattfindet. Schuld besagt einmal jedes normwidrige Verhalten, den bloßen Unwert im Sinne von c u l p a. Culpa kann ich auch haben ohne Kenntnis des Gesetzes. Aus Schuld wird Sünde, wenn ich nicht bloß normwidrig handle, sondern im Handeln die Norm als solche aufhebe und nicht gelten lasse. Ich kann, wie bemerkt, sündigen, selbst wenn ich normgemäß handle, wenn ich es nicht in innerer Anerkennung des überindividuellen, überpartikularen Sollens tue, im Glauben. Die Kenntnis des Gesetzes, das Gesetz erst macht die Sünde, indem ich es als solches nicht achte. Sünde ist das Böse, Schuld das bloß Unsittliche. Der Unterschied liegt darin, daß ich als unsittlich nur normwidrig handle, als sündhaft oder böse aber die Norm oder das Sollen selbst negiere, kein Sollen anerkenne. Das ist das eine Verhältnis von Schuld und Sünde. Schuld bedeutet aber zum andern soviel wie V e r a n t w o r t l i c h k e i t, eigene Tat. Der Zusammenhang beider Bedeutungen von Schuld liegt in der eigenen Besonderheit. Die bloß unaufgelöste Besonderheit ist der Unwert, die Schuld also im ersten Sinne, die in der eigenen Besonderheit vollzogene Tat ist Schuld im zweiten Sinne als Verantwortlichkeit. Schuldig heißt so erstens normwidrig und zweitens verantwortlich. Verantwortlich bin ich, soweit ich Ich bin, Persönlichkeit, Bewußtheit, sofern ich die mannigfachen Beweggründe auf die Einheit der Persönlichkeit zu beziehen und

ihr einzuordnen imstande bin und darin mich „entschließe". Im Entschlusse und in der Tat, die der Entschluß bedeutet, erhebe ich mich in meiner Besonderheit zur Ganzheit und bin daher auch in dem Sinne verantwortlich, als in dieser Ganzheit alles Besondere sonst nach seiner Gliederung eingeschlossen ist. Ich bin im Entschlusse in dieses Ganze eingetreten und kann mich dann nicht mehr auf die bloße Besonderheit meiner guten Absicht zurückziehen. Das war ja der Sinn von Verantwortlichkeit. Schuld in diesem Sinne habe ich nur für meine eigene Tat, für meinen Entschluß. Schuld in diesem Sinne als Verantwortlichkeit ist Moment aller Sünde, alle Sünde ist auch Schuld in diesem Sinne. Schuld im ersten Sinne der culpa ist noch nicht Sünde, aber alle Sünde ist Schuld im zweiten Sinne. Wenn man von Schuld redet, muß man sich darüber klar sein, ob man Schuld im Sinne von culpa oder von Verantwortlichkeit meint. Insonderheit ist als Schuldgefühl dann jene Zerrissenheit zu bezeichnen, die in aller Sünde stattfindet, in der sich der Ursprung der Sünde aus der Freiheit bekundet und erhält und in der sich dann die innere Umkehr eröffnet. Schuld kann dann das eigentliche Sünden**bewußtsein**, eben die Verantwortung sein.

2. Das Wesen der Sünde bestimmt sich weiter in ihrem Ursprunge. Man sagt, die Sünde sei ein **irrationaler Faktor** in der Welt. Das ist gewiß richtig, wie aus der dargelegten Begriffsbestimmung von irrational und Sünde hervorgeht. Aber darum kann man sich nun nicht alles Nachdenkens über den Ursprung der Sünde, aller Ergründung dieses Vorgangs entschlagen. So bequem als Schlagwort darf man die Bezeichnung als irrational nicht mißbrauchen.

Die biblische Erzählung vom **Sündenfall** spricht in tiefer symbolischer religiöser Erkenntnis den Ursprung der Sünde aus. Es verhält sich mit ihr, wie mit der Lehre vom Urstand überhaupt. Der erste Mensch ist der Mensch als solcher, die Idee des Menschen, der typische Mensch. Die Anschauung des paradiesischen Zustandes drückt die unmittelbare ungebrochene Einheit der Ichheit in allen ihren Inhalten aus, ihre gefühlsmäßige Immanenz in allem Bewußtheitsgehalte, die konkrete Persönlichkeit in ihrer Partikularität und Besonderheit, was man die schöne Individualität nennen könnte, die Harmonie, den Zustand der unmittelbaren Totalität in der Besonderheit, wie sie im kindlichen Wesen erscheint, wie sie als Artung des Ewig-Weiblichen offenbar ist, wie sie im künstlerischen Erleben auftritt. Diese völlige Durchdringung des Lebens zur Totalität, diese ungebrochene Einbettung des Inneren in allem Gehalte ist der paradiesische Zustand des Geistes. Es ist auch das Schöpferische, das Geniushafte, das Geheimnis, das „Unbeschreibliche"

der Individualität überhaupt. Aber durch diese unmittelbare Immanenz ist die Ichheit im Momente der Besonderheit und Partikularität gesetzt. Die Gefahr dieser Bindung, die gerade in der Immanenz liegt, ist schon beim ästhetischen Werte aufgewiesen worden. In dieser Bindung liegt der Zug zur Sünde, zur Verabsolutierung der Partikularität. Die Verflechtung der persönlichen Anlage in dem besonderen Inhalte wird dann zur Selbstsucht, zur Sünde. Aus dem paradiesischen Zustande entsteht die Sünde, weil die Ichheit hier in der Partikularität, der Besonderheit erfüllt und gebunden ist. Es heißt, Satan habe versucht und verführt. Satan ist das Prinzip des Negativen, des Nichts, des isolierten Unterschiedes. Es ist das Moment der partikularen Bindung, der Vereinzelung darin, das zur Sünde führt. Und daß das Weib zur Sünde antreibt, ist nach seiner paradiesischen Art tiefseelisch wahr. Das Große, Schöne, Vollendete, das im Tiefsten der Sünde enthalten ist, ist diese paradiesische Totalität, diese Freiheit. Die Sünde entspringt gerade aus dem, was auch die höchste Vollendung ist, aus der durchdringenden Totalität der Persönlichkeit, wie auch der Irrtum gerade aus dem Drange der Wahrheit: „Ihr werdet sein wie Gott." Es ist das Unbedingte, das der Mensch ergreifen will. Das ist der tiefe Trieb der Sünde und ihr positives Recht. Durch den Drang zum Unbedingten in der Freiheit wird die Sünde möglich. Der Mensch ist gut in seiner Bestimmung und kann gerade darin sündigen und muß darin sündigen, um nach den Bedingungen seiner Endlichkeit zur Seligkeit und Freiheit der Gottesgemeinschaft in innerer Aneignung aus Selbständigkeit zu kommen.

Daraus ist auch erst die kirchliche Lehre von der Erbsünde zu verstehen. Was die Sündenfallsgeschichte erzählt, ist ein wesenhaft Menschliches, das Schicksal, die innere Notwendigkeit, die jeder in sich trägt. In jeder Menschenseele ist ein Paradies und ein verlorenes Paradies. Es ist ein wesenhaft Menschliches. Das wird nun unter der Voraussetzung jener Geschichte vom ersten Menschen als die durch Abstammung übertragene Erbsünde ausgedrückt. Die Abstammung ist von je der Ausdruck einheitlichen Wesens gewesen. Erbsünde besagt also, daß im Wesen des Menschen als endlicher partikularer Persönlichkeit dieser Übergang durch Freiheit von dem Paradiesischen zur Sünde liegt. „In dem einen Adam alle", das besagt diese Wesenhaftigkeit, diese Unvermeidlichkeit der Sünde.

Wir müssen bei der Kirchenlehre von der Erbsünde auf ihre religiöse Absicht, auf ihre religiösen Beweggründe sehen. Sie entspringt aus dem tiefen Erlebnisse der Notwendigkeit der Sünde und zugleich aus dem anderen, daß die Sünde freie Tat ist, daß sie nur durch Freiheit möglich

ist. Sie will dieses beides vereinigen und sagt nun, durch die freie Entscheidung Adams, des ersten Menschen, sei allen Nachgeborenen unvermeidlich zu sündigen. Aber die Schwierigkeit liegt ohne weiteres zutage. Wie soll die Sünde eines anderen mich in Sünde und Schuld bringen? Wie soll ich verantwortlich für die Tat eines anderen sein? Wie sonst als durch die wirkliche Einheit des Wesens, indem ich aus mir selbst als dieses Wesens und nach dessen Notwendigkeit Anteil an der Sünde nehme. Sagt man, es handle sich nicht um Erbschuld, sondern nur um Erbsünde, so ist das kein Ausweg, denn alle Sünde ist auch Schuld. Sagt man umgekehrt, es sei nur Erbschuld im Sinne von culpa, so ist das eine völlige Abschwächung, ja Verkehrung, dann ist es eben nicht mehr Sünde und muß jedenfalls die Lehre von der Erbsünde aufgegeben werden. Wie soll sich die Erbsünde übertragen? Etwa durch die leibliche Zeugung? Ist denn der Leib als solcher schon sündhaft? Ist die Erbsünde nur eine Art Verderbtheit und Krankheit, eine Folge bloß der Leiblichkeit? Man kann das im gewissen Sinne gelten lassen. Leiblichkeit ist die begrenzte Partikularität, aus der unmittelbaren Immanenz, in ihr entspringt die Sünde. Aber darum ist das Leibliche als solches noch nicht Sünde. Das Verständnis der Erbsünde ist in der vorgetragenen Auffassung des Urzustandes zu finden. Die Übertragung vom ersten Menschen her besagt nur die Unvermeidlichkeit nach dem Prinzip der konkreten Persönlichkeit selber. Die Beziehung auf den Urstand drückt den Ursprung der Sünde aus der Ichheit als solcher und ihrer paradiesischen Immanenz aus. Erbsünde, d. h. mit dem Prinzip der endlichen Persönlichkeit selbst gesetzt, das besagt, Sünde ist unvermeidlich und doch freie Tat. Das ist der Sinn der Kirchenlehre und das ergibt auch erst das Problem der Sünde.

Es kann ein gewisses Mißverständnis in der kirchlichen Lehre vom Urstand gefunden werden, es wird gesagt: Gott habe den Menschen gut, vollkommen geschaffen. Darnach scheint es, als könne unbedingte Vollkommenheit anerschaffen sein, als müsse sie nicht aus eigener freier Entscheidung im Glauben durch Gnade angeeignet werden. Die Bestimmung, die Anlage zur Gottesgemeinschaft ist in der Gottesebenbildlichkeit gegeben, aber nur durch persönliche Entscheidung ist sie zu verwirklichen. Das war ja die tiefe Bedeutung der unbedingt-synthetischen Gottesgemeinschaft, die freie Aneignung aus der Besonderung und Selbständigkeit heraus, das war der Sinn von Gottes schöpferischer Liebe. Nicht gut, sondern zum Guten hat Gott den Menschen geschaffen, d. h. frei. Wäre der Mensch wirklich vollkommen gut geschaffen, so wäre gerade der Sündenfall selbst unmöglich.

Gott hat nicht die Sünde als solche gewollt, Gott kann nicht Urheber der Sünde sein. Sünde wurzelt gerade in der Selbständigkeit des Endlichen gegenüber Gott. Aber Gott will diese Selbständigkeit, er will sie als die aus eigenem Leben erfaßte Gottes- und Liebesgemeinschaft gerade in der Selbständigkeit des Endlichen, so gewiß er heiliger überweltlicher unbedingt-synthetischer Geist ist. Damit hat er die Möglichkeit der Sünde gesetzt, die dann immer noch und gerade wegen dieser gottgewollten Selbständigkeit des Menschen eigene Tat bleibt.

Ist die Behauptung der Unvermeidlichkeit der Sünde nicht Leugnung der Freiheit? Im Sinne des indeterministischen liberum arbitrium wird die Freiheit in der Tat aufgehoben, aber nicht im Sinne der unbedingt-synthetischen Einheit. In aller Freiheit ist Notwendigkeit. Dies Notwendigkeitsmoment in der Freiheit ist die Unvermeidlichkeit der Sünde. Außerdem würde die indeterministische Freiheit gerade Verabsolutierung sein, die vielmehr die Sünde selbst ist. Wieder setzt Luthers tiefe Lehre vom servum arbitrium ein. Und in der Sünde erhält sich noch in jener Zerrissenheit, im Sündenbewußtsein, im Schuldgefühle die Freiheit. Die Sünde ist nur ein Vorgang in der Freiheit als unbedingt-synthetischer Einheit, ein Durchgang aus Freiheit zur Freiheit, ein Prozeß in der Freiheit selbst. Und das Eigentliche der Sünde ist, wenn der paradoxe Ausdruck gestattet wird, nicht die Sünde, sondern das Beharren in ihr. Auch im sündhaften Menschen ist die Gottesebenbildlichkeit nicht zerstört. Das, was Ursprung der Sünde ist, führt durch jene Zerrissenheit aus der Sünde heraus in der Buße zur Rechtfertigung in der Gottesgemeinschaft. Was die Sünde will, aber als solche, als Verabsolutierung gerade verfehlt, gewährt die Gnade.

3. In der inneren Zerrissenheit der Sünde drängt sich die ganze überwältigende Leid- und Wertwiderstreitserfahrung zusammen und erweist dem Endlichen, das sich verabsolutiert, seine Nichtigkeit, daß es schlechterdings nicht absolut ist. Wenn es heißt, Übel, Leid, Tod, Wertwiderstreit überhaupt seien durch die Sünde in die Welt gekommen als ihre Strafe, so bedeutet das, durch die Selbständigkeit und Besonderheit, durch ihre Isolierung ist der Widerstreit als Vernichtetwerden und Zugrundegehen gefordert und gesetzt. Der Sinn des Leides, des Übels und Wertwiderstreites, der bei dem Theodizeeprobleme aufgezeigt wurde, gewinnt hier sein Recht. Was sich isoliert, verfällt der Notwendigkeit und dem Widerstreit, geht in ihr und in ihm zugrunde. Das ist das Gericht gegen alle Sünde, die Vernichtung. Aber alles Gericht ist zugleich Berufung. In allem Leid und Wertwiderstreit fanden wir die Berufung zur Gottesgemeinschaft aus der eigenen Selbständigkeit des

Endlichen heraus. Im Probleme der Sünde und in ihrer Zerrissenheit erschließt sich der Wertwiderstreit bis in seine Lösung.

Aus der Zerrissenheit der Sünde unter der Einwirkung der Wertwiderstreitserfahrung, die sich in jener bis in ihren letzten Grund vertieft, entsteht die Sinnesänderung, die *μετάνοια*, die Buße. Was der Quell der Sünde ist, ist auch gerade der Grund der Überwindung und Versöhnung, die Ichheit. Es ist das sich Aufgeben des Endlichen in dem Zerschmettertwerden, in der Zerbrochenheit, in jener Zerrissenheit, in der attritio und der contritio. Indem das Endliche so seine Vernichtigung erfährt, wird der Drang zum Unbedingt-Persönlichen in ihm frei. Es entsteht das Erlebnis der Gnade im Glauben, das Innewerden, daß was die Sünde wollte, aber verfehlte, in der Gnade, im göttlichen Liebeswillen, in unbedingt-synthetischer Einheit der Persönlichkeit gewährt ist. Erst der Sünder, der Buße tut, erfaßt die ganze Fülle der Liebe Gottes. Das Sündenbewußtsein, wo es am tiefsten ist, endigt in Liebe, in dem Erlebnisse der synthetischen Ichheit, aus der Zerrissenheit und dem Wertwiderstreit heraus. Das ist die eigentümliche Seligkeit der Sünde, weswegen im Himmel mehr Freude ist über einen Sünder, der Buße tut, als über 99 Gerechte, die nicht wissen, was Liebe ist, was das unendliche Recht der Selbständigkeit des Endlichen in Gottes Liebe bedeutet, eben dies, daß die Gnade gewährt, was die Sünde verfehlte und verdarb und in sein Gegenteil, in den Widersinn verkehrte, weil sie den Grund leugnete, der es möglich macht. O felix culpa, konnte Augustin mit Recht sagen, weil erst durch die Sünde der ganze Reichtum göttlicher Liebe und Gnade sich in der Heilsgeschichte aufschließt. Freilich nicht die Sünde ist gut, sondern die bußfertige Überwindung der Sünde, zu der aber erst die Sünde selbst führt, auf Grund der Gottesebenbildlichkeit, die als Gewissen in uns bleibt. Wenn jemand nun sündigen wollte, weil es so schön sei, Buße zu tun und sich zu versöhnen, so weiß er überhaupt noch nicht, was Sünde und Buße ist, so hat er keine bußfertige Gesinnung, seine Buße wäre sinnlos. Die heiligende Gnade ist auch stets richtend und vernichtend und erst darin erhebend. Und doch erschließt erst die Sünde und ihre bußfertige Überwindung die Tiefe der unbedingten Persönlichkeit, die Gottesgemeinschaft aus dem eigenen Leben des Endlichen heraus, das sich zum Unbedingten erhebt. Der Weg zum Heil führt durch die Sünde hindurch. Das, was in der Sünde lebt, ist Heilstreben, das in die Irre geht.

Die Heilsbotschaft ist: Tut Buße im gläubigen Erlebnisse des gnädigen Gottes. Buße ist das Aufgeben des Unglaubens, der Verabsolutierung, das Offenwerden für den unbedingt-synthetischen Liebes-

willen. Und dieser begründet *Sündenvergebung*. Wie kann Sünde vergeben werden? Das ist das positive Recht der Sünde, das aufgezeigt wurde. Sündenvergebung ist nicht eine mildere Beurteilung der Sünde, ein Nachlassen der ethischen Strenge, dies, daß Gott unsere Sünde nicht so sehr verurteilt, wie wir selber in unserem Mißtrauen gegenüber Gott annehmen, sondern Sündenvergebung ist Anerkennung des Rechtes, das in der Sünde nach ihrem tiefsten Grunde steckt, durch göttlichen Liebeswillen und Gnade. Sündenvergebung ist Begründung des Rechtes der Sünde, die gerade ihre Aufhebung ist. Sündenvergebung ist die Wirkung der gnädigen Liebe, der unbedingt-synthetischen Gemeinschaft, in der sich gerade das selbständige Recht des Endlichen begründet. *Sündenvergebung ist Rechtfertigung* in diesem Sinne. Entstand Sünde aus der Behauptung eines an sich Berechtigten nur unter Leugnung des Grundes dieses Rechtes, so ist Sündenvergebung Rechtfertigung, indem dieser Grund sich nun offenbart und im Glauben angeeignet wird. Es ist die synthetische Selbständigkeit in der Liebesgemeinschaft Gottes als der unbedingten Persönlichkeit. Sündenvergebung erlange ich in der unbedingten Aufgabe meiner Verabsolutierung in einem zerschmetterten Herzen. Glaube ist ja die unbedingte Persönlichkeit in mir. Sündenvergebung ist Aufnahme in die Liebesgemeinschaft der unbedingten Persönlichkeit, darin Rechtfertigung. Die Rechtfertigung erschließt den tiefsten Sinn der Sünde, sie ist *Versöhnung*, d. h. Erhaltung in unbedingter Einheit. Sündenvergebung ist nur zu fassen in dem Innesein göttlicher Liebe und Gnade.

Die religiöse Idee der Sündenvergebung und Rechtfertigung durch göttlichen Liebeswillen führt wieder bis an die christliche Heilswahrheit heran, die sich in der Offenbarung vom *Kreuze*, in der Heilsbedeutung des Todes Jesu zusammenfaßt. Für Paulus und die Urgemeinde ist der Tod Jesu die Vollendung seines Lebenswerkes, die Vollendung der Offenbarung Gottes in der Persönlichkeit Jesu und der in dieser begründeten Gottesgemeinschaft. Von ferne gleichsam, ohne jeden Anspruch auf wirkliche historisch-systematische Gestaltung der lebendigen geschichtlichen Offenbarung, kann auf diesem „logischen", logosmäßigen Wege das Geheimnis des Kreuzes aufgezeigt werden. Jesu Heilstod ist der ganze Inbegriff des Neuen Testamentes, das Evangelium vom Kreuz hat die Welt überwunden, nicht die bloße Verkündigung der Vaterliebe Gottes und des Gebotes der Nächstenliebe. Das alles hat erst seine Wahrheit an dem schlechthin überwältigenden Ereignisse von Jesu Tod am Kreuze. Darin erst begründet sich die Sündenvergebung, die Versöhnung. Der Gerechte leidet, der Gottessohn stirbt, durch seinen

Tod wird der Sünder erlöst, die Erbsünde aufgehoben. Am Kreuze ist der Sünder, die Welt mit Gott versöhnt. Das ist die Offenbarung von Gottes Liebe, die sich in dem Heilstode Jesu vollzieht. In Gott, in Gottes Liebe ist der Schmerz, das Leid, das Negative, die Trennung gesetzt, das Negative um der Einheit und der Gemeinschaft willen. Golgatha ist die Erfahrung des Schmerzes, der Besonderung, des Negativen in der Liebe bis zu dem furchtbarsten Leidensworte hin: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ Es ist die Begründung des Negativen, der Selbständigkeit in der Liebe, in dem Unbedingt-Synthetischen. Der Sünder, dessen Sünde die negative Vereinzelung ist, ist so gerechtfertigt in der Liebe Gottes, die auf Gottesgemeinschaft in aller Selbständigkeit geht, und die das Recht des Negativen in sich selber begründet. Das Kreuz ist die Offenbarung des Schmerzes in aller Liebe, die Setzung des Negativen in der unbedingt-synthetischen Einheit selbst. Das Kreuz ist der erschütterndste Bußruf, das Entsetzliche, Niederschmetternde und der heiligste Trost zugleich. Das Kreuz offenbart die positive Begründung des Schmerzes und des Wertwiderstreites um der synthetischen Liebesgemeinschaft willen. Darum ist an ihm Sündenvergebung offenbar als Begründung dessen, was die Sünde verfehlte, in der göttlichen Liebe. Die sündenvergebende Kraft des Leidens des Gerechten und die Heilsbedeutung des Todes Jesu ist diese Begründung des Negativen, des besonderen Unterschiedes, der Selbständigkeit in der Liebe. Das Unbedingt-Synthetische erschließt sich hier in seiner geheimsten Tiefe, deren Erlebnisfülle kein „logischer“ Ausdruck zu erschöpfen vermag. Die „stellvertretende Genugtuung“ als die Begründung des Leides und Schmerzes in Liebe ist das Geheimnis des Kreuzes, darin Rechtfertigung und Versöhnung. Sündenvergebung begründet sich in dem positiven Sinne der Trennung, der Besonderung um der synthetischen Einheit willen.

Aus der Sündenvergebung als Rechtfertigung, als Aufhebung der Sündhaftigkeit in sich folgt dann alle „Vergebung der täglichen Sünden“ gleichsam von selbst. Muta cor et mutabitur opus, sagt Augustin. Darin liegt die große Befreiung, die innere Aneignung des göttlichen Liebeswillens, die sich in dem anderen tiefen Worte Augustins, dem Grundworte der Gesinnungsethik, ausdrückt: dilige et quod vis fac. Was in dieser Welt verfehlt und gelitten wird, in verantwortlicher Tat, das findet seine Lösung in der Hingabe an die allmächtige Liebe, in dem Organwerden an ihr, an der Barmherzigkeit, welche das Recht der Selbständigkeit und der Besonderheit anerkennt und sie darin einordnet.

c) Heil.

1. Das Heil ist die Begründung und Überwindung des Wertwiderstreites in der unbedingten Persönlichkeit Gottes und in der synthetischen Liebesgemeinschaft, die Einheit gerade durch alle Besonderheit, allen selbständigen Unterschied hindurch ist. Das Heil ist die Liebe Gottes, aus der nichts herausfällt, die alle Wirklichkeit durchdringt und in sich schließt und als ursprüngliche Einheit überweltlich, über alle Welt hinaus ist. Heil ist die unbedingte synthetische Gottesgemeinschaft und die Erfüllung alles Wertstrebens in ihr.

Die Entfaltung der Heilsidee ist schon in dem Grundprobleme und den Typen der religiösen Erfahrung aufgezeigt worden, insbesondere ihre Gestaltung zu Erlösung und Vergeltung in der mystischen Naturreligion und ethischen Gesetzesreligion: Erlösung als Befreiung und Loskommen vom Leide, Übel und Unwerte durch Weltverneinung und Selbstabtötung, durch negative Identität des Absoluten und das Aufgehen, das Verlöschen in ihm, als mystisches Einswerden mit dem Absoluten, als der affektlose Friede des verödeten und erstorbenen Herzens in der Askese. Vergeltung als Erwartung schließlich eines rettenden Eingreifens Gottes, als Gottes Herrschaft in der Welt durch die Gläubigen, durch das erwählte Volk.

An diesen jüdischen Gedanken von der Königsherrschaft Gottes knüpft das christliche Heilserlebnis an. In ihm wird aus Erlösung positiv Versöhnung. Als Versöhnung macht sich geltend, daß Gott nicht abstrakte Identität des Absoluten, sondern unbedingt-synthetische Persönlichkeit ist. Versöhnung ist Einheit in aller Besonderheit und durch alle Besonderheit. Versöhnung ist Wiedergeburt, d. h. Neubegründung des selbständigen Endlichen in der unbedingt-synthetischen Einheit. Wiedergeburt ist das Icherlebnis, das sich in der Buße durch Aneignung der rechtfertigenden heiligen Liebe und barmherzigen Gnade vollzieht. Wiedergeburt tritt an die Stelle der Selbstverleugnung und Selbstabtötung, das Organwerden an dem göttlichen Liebeswillen in aller Wertverwirklichung tritt an die Stelle der Askese, werterfüllte tätige Wirklichkeitsgestaltung an die Stelle der Weltverneinung, Weltüberwindung als ein ewiges Leben in Gott und Gottesgemeinschaft an die Stelle der Vergottung und des mystischen Einsseins. Die Gottesgemeinschaft gibt durch gläubige Aneignung der Sündenvergebung ein neues Lebensgefühl, eine neue Lebenshaltung, in der auch der Unwert und der Wertgegensatz als Mittel göttlichen

Liebeswillens ergriffen und als Mittel des synthetischen Icherlebnisses eingefügt wird.

Versöhnung ist ein Tun Gottes, eine Wirkung der Gnade. Es heißt im Unterschiede von dem Selbstschaffen des Heiles in der mystischen Naturreligion und auch in der Werkgerechtigkeit der ethischen Gesetzesreligion, im Unterschiede von der Selbsterlösung, die darin stattfindet, der Mensch kann nicht aus sich das Heil erlangen oder selig werden. Das besagt, nicht in seiner Isoliertheit und Absolutheit, sondern nur durch unbedingte Synthesis in Gottes Liebe, durch Gottes Heilstat, die in gläubiger Hingabe empfangen wird. Ich kann mich nicht selbst erlösen, ich bin versöhnt mit Gott durch Gottes gratia praeveniens, durch die unbedingt-synthetische ursprüngliche übergreifende Einheit. Ich bin gerechtfertigt durch Gottes barmherzige Gnadentat. Das alles ist Ausdruck der positiven Versöhnung und der Wiedergeburt in ihr.

Von dieser Wiedergeburt aus ist das ewige Leben zu verstehen.

2. Vom ewigen Leben ist mit dem christlichen Bekenntnisse zu sprechen und nicht von der Unsterblichkeit. Die bloße negative Unsterblichkeit ist wieder ein metaphysischer Ersatz, die metaphysische Verfälschung, welche die natürliche Theologie, die Metaphysik immaterieller Substanzen, der Spiritualismus dem religiösen Erlebnisse unterschiebt. Mit der Unvergänglichkeit des Atomes ist der religiöse Glaube an ein ewiges Leben so wenig wiedergegeben wie mit der immateriellen Substanz der Geist und mit dem Dinge an sich die religiöse Überwelt.

Fortexistenz der Seele nach dem Tode ist, wie beim Animismus dargelegt, eine älteste und allgemein verbreitete religiöse Vorstellung der Menschheit. Die Eigenart und der Eigenwert des Seelischen kommt darin zum Ausdruck. Die Seele ist dann ein selbständiges Gebilde, das sich mit dem Leibe verbindet wie zwei Körper, zwei Substanzen, dualistisch, spiritualistisch. Die Seele besteht selbständig fort. Sie strebt nach neuer Verleiblichung. Die Seelenwanderungslehre ist die Folge der substanzartigen Fortdauer der Seele. Damit verbindet sich dann der Heilsgedanke als Vergeltung. Ein Ort für Böse und ein Ort für Gute in der Überwelt wird angenommen, besonders ausgeprägt wird diese Gegenüberstellung in der iranischen Religion, im Parsismus, und im Zusammenhang mit ihm ist sie dann im Judentum und Christentum lebendig geworden.

In der mystischen Naturreligion haben wir Rückkehr in das alleine Sein, Erlöschen der Seele in Gott als der absoluten Substanz. Die Geschichte der Seele, die der mystische Seelenbegriff erzählt, ist auch

schon dargestellt worden. Die Seele ist aus der Überwelt des alleinen Seins herabgesunken, wird im Tode von der Haft des Materiellen befreit und steigt wieder dahin hinauf, von wo sie gekommen ist, doch nur dann und in dem Maße, wenn und wie sie sich im irdischen Leben schon ablöst von der materiellen Welt durch Askese, Weltverneinung und Selbstabtötung. Mystisches Einssein mit Gott ist hier Unsterblichkeit, Verlöschen im alleinen Sein.

Die rationalistische Metaphysik knüpft an dieses religiöse Leben an. Sie erklärt sich für leiblose Fortdauer der in sich unzerstörbaren Seele. Sie sucht diese Unsterblichkeit dadurch zu beweisen, daß die Seele als eine einfache immaterielle Substanz sich nicht irgendwie auflösen könne. Dieser Gedanke aber wird hinfällig, das ist der Sinn der Kritik der Unsterblichkeitsbeweise bei Kant, wenn die Seele weder nur einfach, noch nur immateriell, noch gar nur Substanz ist. Die Seele ist Geist, synthetische Einheit, unbedingter Wert, Ich. Daraus folgt dann nicht die bloße Unsterblichkeit, sondern eben ewiges Leben.

Ansatz und Grundlage des Glaubens an ein *ewiges Leben* ist die *Grunderfahrung der Religion* überhaupt. Ewiges Leben zu behaupten ist wieder der Gottesglaube selbst. Gott *ist* ewiges Leben, die unbedingte Wertwirklichkeit. Ewiger Tod ist atomistische Vereinzelung, die Nichtigkeit des bloßen Fürsichbestehens. Deswegen ist auch die atomistische Unsterblichkeit gerade religiös zu verwerfen, sie ist irreligiös. Jene Unsterblichkeitsbeweise sind nicht nur wissenschaftlich nicht haltbar, sondern sie sind auch religiös völlig unbefriedigend, ja unerträglich. Ewiges Leben ist die unbedingte Wertwirklichkeit der Persönlichkeit, eben die religiöse Grunderfahrung und die Aussage des Gottesglaubens überhaupt.

In der Idee des ewigen Lebens und der unbedingten Wertwirklichkeit der Persönlichkeit begründet sich die Zuversicht der Erhaltung des individuell-persönlichen Lebens in und bei Gott. Der Mensch, sofern er Ich, Persönlichkeit ist, und das ist er im Glauben durch Gnade, hat ein ewiges Leben in Gott. Das begründet sich in der Gottesgemeinschaft als dem Grunde und Ziele der Schöpfung. Weil Gott gnädige Liebe oder unbedingt-synthetische Persönlichkeit ist, ist in ihm die Erhaltung der besonderen Individualität gesetzt, sofern sie sich im Glauben, in der Erlebniseinheit dieser Liebe hingibt und öffnet. Ewiges Leben ist gewiß in der mit Gott innerlichst verbundenen, von Gottes Liebe erfüllten Persönlichkeit. Individuell persönliches ewiges Leben wäre nur dann unmöglich, wenn Gott die abstrakte Identität der absoluten Substanz wäre. Darum ist in der Offenbarung von Gottes Liebe, in dem

Erlebnisse der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit auch ewiges Leben in diesem Sinne gewiß.

Das Allgemeine und Unbedingte ist ja gerade das Allerindividuellste. Dieses ist nur durch jenes als Einheit möglich, ist eben darin begründet, und das Allgemeine ist als synthetische Einheit des Besonderen immer individuell, ein gegliedertes Ganzes. Gerade im Individuellen sind wir unbedingt, ewig. Und diese Einheit im Unterschiede, in der Besonderheit ist dadurch möglich, daß die Einheit synthetisch, gnädige Liebe ist. Alle geistige Wirklichkeit ist wesentlich individuell. In der Gottesgemeinschaft haben wir daher Erhaltung der Individualität. Das Ziel aller Weltentwicklung und aller Geschichte ist das ewige Leben der Persönlichkeit in der Gottesgemeinschaft. Wir haben ewiges Leben überall in dieser Welt, in aller unbedingten Wertbeziehung, von der wir ergriffen und erfüllt sind.

Nun sagt man, individuell-persönliches ewiges Leben sei nicht möglich, weil der materielle Organismus der bedingende Grund unserer Individualität sei und mit ihm daher auch diese verschwinde und vergehe. Die Seele, die Persönlichkeit, das Selbstbewußtsein ist aber nicht eine Hervorbringung des materiellen Leibes. Der materialistische Realismus ist schon als Realismus erkenntniskritisch nicht haltbar und obendrein könnte er nie die in der Bewußtheit, im Gewissen unbezweifelbar bezeugte innere Einheit der Ichheit erklären. Es ist an das über Leib und Seele Ausgeführte zu erinnern. Es ist ja nicht ein Reales, das lebt und Bewußtsein erzeugt, sondern ein umfassendes Leben, eine durchdringende Bewußtheit, das und die sich an der Wirklichkeit, in der Materie gestaltet und sie zusammenfügt und trägt. Der Organismus ist, wie gesagt, Gestaltungsmittel, wirklich Organ, Dienstmittel, Instrument. Die Abhängigkeit der Persönlichkeit vom materiellen Leib bezieht sich auf die Art der Funktion, nicht auf den Bestand, auf diesen so wenig, wie Persönlichkeit und Bewußtheit ein bloßes Erzeugnis der Materie als solcher ist. Die Funktion des persönlichen Lebens kann durch widerstrebende Materie, durch die Unzulänglichkeit des Instrumentes gestört werden, aber es kann nicht zerstört werden, weil und sofern es sich im Unbedingten begründet. Der Organismus ist umgekehrt das Erzeugnis der allgemeinen unbedingten lebendigen Ichheit in aller Materie, der „Apperzeption“ in aller Masse. Es ist in der Tat der Geist, der sich den Körper baut.

Im Tode erweist sich die Unzulänglichkeit einer materiellen Anordnung, den organischen Zwecken dienstbar zu sein. Das Ausdrucksmittel schwindet. Es war das Mittel der Bildung der konkreten Indi-

vidualität und schwindet wie die Hülle, wenn die Blüte sich erschlossen hat. In der Zeugung, in der Geburt ist durch göttliche Vorsehung und göttliche Erneuerungstat, durch Wunder eine bestimmte Individualität entstanden. In dieser faßt sich die besondere Mannigfaltigkeit des Naturhaften und Materiellen, das Bildungsmittel ist, zur Persönlichkeit, zu einem inneren Sinne und Grunde aller materiellen Notwendigkeit, zum „Durchtönen" und „Wahrnehmen" zusammen. Dieser innere Grund erhält sich als Ganzheit am Teil in allem und durch allen Prozeß der Notwendigkeit. Wir können diesen inneren Grund der Notwendigkeit, die geprägte lebendige Schöpfungsindividualität die reine Gestalt oder auch den Charakter nennen. Der materielle Leib in seiner Mannigfaltigkeit und Besonderheit bildet sich im Lebensprozeß, in der Entstehung des Lebens schon der Einheit der Persönlichkeit als Gestalt und Charakter ein durch die Wirksamkeit der Apperzeption.

Damit erschließt sich die christliche Lehre vom verklärten Leib. Das Wichtige daran ist die Ablehnung des dualistisch-spiritualistischen Seelenbegriffes, die Ablehnung der Seele als leibloser, bloß immaterieller Substanz. Die christliche Anschauung vom verklärten Leibe und von der reinen Gestalt trifft mit der erkenntniskritischen Lehre von der Seele als synthetischer Einheitsform zusammen. Verklärung ist Aufhebung der Finsternis, Durchleuchtung, Durchdringung des Dunklen. Das Dunkle ist der widerständige Unterschied, die materielle Masse. Verklärung ist so die Erhaltung, die Einbeziehung der materiell vermittelten Individualität als der innere durchdringende Grund, der die Elemente zu der organischen Einheit der Persönlichkeit zusammenführt, als das Vorsehungsmotiv, das diese Besonderheit als „Gesetz des Zufälligen" zusammenfügt. Sie ist die durchdringende Einheit, welche schon im Organismus die Materie aus ihrer gleichgültigen Zerstreuung zu innerem Zusammenhange zurücknimmt und bindet und darin überhaupt erst Organismus möglich macht. Verklärung ist dieses in der Besonderheit des Materiellen wirksame Einheitsbildende, das die Besonderheit zur Individualität aufhebt und damit im Unbedingten begründet und erhält. Die christliche religiöse Idee von der Auferstehung des Fleisches ist nur die abgeleitete Folge aus dieser Anschauung des verklärten Leibes. Gott weckt die Toten auf, heißt es. Das bedeutet, daß die Erhaltung des individuellen Charakters und verklärten Leibes durch die Wirksamkeit der unbedingt-synthetischen Persönlichkeit begründet und vollzogen wird und daß alle Notwendigkeit der Materie sich letztlich in die Freiheit der göttlichen Vorsehung zurücknimmt. Die Physiologie des Todes ist noch dunkel, wie alle jene Erscheinungen an der Grenze

und in dem Zusammenhange von Leib und Seele, Krankheit, Schlaf, Traum, Irresein. Die Zuversicht des Glaubens ist unabhängig davon, wie im Einzelnen diese Probleme sich mehr und mehr lösen werden. Für sie ist im Persönlichkeitserlebnisse der Gottesgemeinschaft schlicht und eigentlich alles gesagt. Und wer überhaupt weiß und erfahren hat, was lebendige Individualität und reine Gestalt ist, für den ist auch die Anschauung vom verklärten Leib und das darin erfaßte individuell-persönliche ewige Leben in Gott, im unbedingt Persönlichen kein Ärgernis und keine Torheit. Das Ergreifen des schlechthin Individuellen in der Liebe ist das Innesein des verklärten Leibes, der reinen Gestalt.

Der Glaube also an ein ewiges Leben konkret-persönlicher Art ist in der Gewißheit und Wahrheit der religiösen Erfahrung selbst gesetzt. Aber über den Zustand nach dem Tode können wir nichts wissen. Wir leben im Glauben und nicht im Schauen. Darüber können wir uns nicht irgendwelche Vorstellungen machen, am allerwenigsten sollten wir durch unzulängliche Ausmalungen die Reinheit und Gewißheit des Glaubens selbst beeinträchtigen. Wenn irgendwo, dann gilt es hier, das Unerforschliche still zu verehren. Ewiges Leben gewinnen wir im Glauben durch göttliche Liebe und Gnade. Das ist der schlichte Sinn.

Demgemäß haben wir Gottesgemeinschaft im Glauben, und Gottesferne, die Vernichtung und ihre Qual bedeutet. Das ist der religiöse Gehalt der alten Vorstellung von Himmel und Hölle. Die Sünde in ihrer Verabsolutierung ist der ewige Tod, Vernichtung.

3. Alle Eschatologie ist zusammengefaßt in dem Satze: „Gott wird alles in allem sein.“ Das ist die ewige Seligkeit. Wir können über den Zustand nach der Weltentwicklung so wenig etwas aussagen wie über Gottes Zustand vor der Schöpfung, wobei „nach“ und „vor“ nur gleichnisweise, nicht im zeitlichen Sinne genommen werden dürfen. Wir kennen Gott nur in seiner Offenbarung, in seiner Weltbezogenheit oder vielmehr in der Begründung unserer und der Welt Bezogenheit auf ihn. Die Eschatologie spricht nur die Unbedingtheit des göttlichen Liebeswillens aus, der sich erfüllt in Gottesgemeinschaft und Gericht, in Erhaltung und Vernichtung. Dabei bleiben uns Gottes Wege unerforschlich. Die christliche religiöse Idee des Reiches Gottes drückt diese Erfüllung und Durchsetzung göttlichen Liebeswillens in aller Wirklichkeit und durch alle Wirklichkeit als Grund und Ziel der Schöpfung aus.

Daraus folgt ein Doppeltes.

Das Erste ist, was schon als das Ziel der Geschichte bezeichnet wurde, die Gemeinschaft freier, d. h. selbsttätig im gläubigen Gewissen

das Gute und Wertvolle wollender und gestaltender Menschen. Diese Gemeinschaft, überweltlich in dem Ergriffensein von der unbedingten Persönlichkeit begründet, als Gemeinschaft des Gewissens ist in der Wirklichkeit nach deren gottgewollten Bedingungen zu gestalten und durchzusetzen. Alle nachwachsenden Geschlechter sind durch diese Gemeinschaft und auf ihrem Grunde aus ihrem eigenen Leben heraus zu Gott zu führen, zur Offenbarung Gottes heranzubilden. Und jedes Geschlecht hat wollend und erkennend gläubig und tätig sein Leben in dieser Gemeinschaft zusammenzufassen und abzuschließen, den ihm zugänglichen Ertrag der Geschichte in sich vereinigend. Dann trägt es das Ziel der Geschichte in sich. So erkannte Hegel seine Philosophie als das Ziel der Geschichte, indem er zugleich sagte, jede Philosophie sei ihre Zeit in Gedanken erfaßt.

Das Zweite ist, was schon in der Idee der allmächtigen Liebe ausgesprochen wurde und die Grundlage der religiösen Erfahrung überhaupt als Erlebnis der unbedingten Wertwirklichkeit der Persönlichkeit ist: der unbedingte Wert ist auch die höchste alles bewältigende Macht in der Wirklichkeit, in aller Welt und über alle Welt. Es ist der Vorsehungsgedanke, daß alle synthetische Notwendigkeit in der Einheit der unbedingten Persönlichkeit sich begründet. Der unbedingte Wert ist auch die schlechthin beherrschende Macht in aller Wirklichkeit. Das besagt, all unser Organwerden am göttlichen Liebeswillen, all unser in Gott geführtes Leben kann nicht vergeblich und eitel sein. Das ist der glaubensmäßig einfache Sinn aller Apokalyptik. Wie sich immer die tatsächlichen Verhältnisse gestalten mögen, das wissen wir nicht. Es ist auch letztlich religiös wertlos, sich das auszumalen, so sehr gerade die innigste Zuversicht der Erwartung und die heilige Leidenschaft bitteren Glaubenskampfes in der Welt dazu antreiben mögen, in seherischer Symbolik das Ende der Dinge zu schauen. Wir sind nur im Glauben gewiß, daß dem Ziele der Gottesgemeinschaft alles dienen muß und daß sich die Gottesgemeinschaft abschließend verwirklicht. Das ist die Eschatologie.

Die religiöse Eschatologie ist nicht jener Optimismus der Erwartung eines glücklichen und vollendeten Endzustandes in dieser Welt, in dem sich Gott völlig verwirkliche, so sehr auch immer wieder menschliche Wertsehnsucht Bilder solcher Erwartung hervorbringen mag. Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt, wenn freilich auch von ihm, gerade wie sich Gottes Immanenz in seiner Überweltlichkeit begründet, die stärksten Antriebe und die lebendigsten Kräfte der Weltgestaltung und Weltüberwindung ausgehen. Und der fromme Sinn weiß, daß

das Leben jedes Einzelnen und die Weltgeschichte nicht die Stätte des Glückes und des reinen Wertes ist. Er bejaht heroisch den Wertwiderstreit in all seiner Furchtbarkeit, er erfaßt auch die grauenvolle Vernichtung als Berufung und Erhebung zur Gottesgemeinschaft in unbedingter Liebe. Gottes Wille wird verwirklicht, nicht indem er in die Welt ein- oder aufgeht, sondern indem er die Menschen nach seiner freien Ordnung aller Wirklichkeit zu sich zieht, gerade durch allen Widerstreit hindurch. Es gilt das Wort Augustins: non tu jaces, sed erigis nos, nec tu dissiparis, sed colligis nos, und das andere dazugehörige: quae imples, continendo imples. Es ist das Zusammenfassen zum unbedingt-synthetischen Wert, der in gläubiger Hingabe und Ergriffenheit angeeignet wird. Darin ist die Überwindung des Wertwiderstreites und sein positiver Sinn begründet. Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

Buchdruckerei des Waisenhauses in Halle (Saale).

BL
51
.B9

Brunstäd
Idee der Religion

744766

OCT 31 '??	[illegible] Dept of Germanic
MAY ? 17 '28	Otto J. Schmidt Dept of Germanic
APR 29 '36 JUL 20 '36	W. Pauck Fac. Ed.
MAR 7 '38 MAY ? '38	E Wahlgren Fac Ey
AUG 7 '39 AUG 15 '39	F.S. Youtzstetter Fac X

BL
51
.B9

OCT 31 '2?
MAY ?
APR 29 '36
MAR 7 '38
AUG 7 '39

744766
Brunstäd
Idee der Religion

Otto P. Schmitt	NOV
Otto P. Schmidt	MAY 17 '28
W. Pauck	
E W Wagner	MAY
FS Youtzstetten	

744766